MAX WUNDT

PLOTIN

PLOTIN

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES NEUPLATONISMUS

VON

MAX WUNDT
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

ERSTES HEFT

ALFRED KRÖNER VERLAG IN LEIPZIG
1919

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort.

Die Gedanken der folgenden Studien sind ihrem wesentlichen Gehalt nach im Sommer 1914 entstanden, als ich an der Universität Straßburg ausgewählte Schriften Plotins erklärte. Lange Jahre hat der Krieg meine Arbeit unterbrochen. So konnte ich erst jetzt, fünf Jahre später, die ersten Ergebnisse zu einem vorläufigen Abschluß bringen.

Marburg, im August 1919.

Max Wundt.

Inhalt.

Seite

1. Plotins Schrifttum 1
   a) Allgemeiner Charakter. 1
   b) Drei Zeitabschnitte. 6
   c) Plotin und die kynisch-stoische Diatribe. (Der Schauspielervergleich.) 28
2. Plotin und Gallien 36
3. Plotins Evangelium 58

1. Plotins Schrifttum.

a) Allgemeiner Charakter.

Wer an die Beschäftigung mit Plotin herangeht, dem tritt eine ziemlich wüste Masse von Schriften entgegen, von dem antiken Herausgeber einer müßigen Zahlenspielerei zuliebe in sechs Enneaden eingeteilt, aus denen eine Erkenntnis der dem Plotin eigentümlichen Lehre nicht ganz leicht zu gewinnen ist. Vielfach erscheint das Thema, wie es der Herausgeber in der Überschrift angibt, keineswegs durchgeführt, die Erörterung bleibt nicht bei der Stange, sondern geht mit freier Lässigkeit von einer Frage zur andern über. In endloser Wiederholung kommen die verschiedenen Schriften immer auf dasselbe Thema zurück, in immer neuer Einkleidung wiederholen sich die gleichen Gedanken, ohne daß ein Grund zu solchen Wiederholungen recht ersichtlich ist.

Alle Versuche, aus diesem Schrifttum ein „System" des Plotin herauszuarbeiten, sind deshalb von vornherein dem eigentümlichen Charakter dieser Schriften unangemessen. Sie beginnen eigentlich schon in Porphyrius' Ausgabe, welche Plotins Nachlaß nach systematischen Gesichtspunkten in Gruppen ordnete, indem sie die ethischen, kosmologischen, psychologischen, ontologischen Untersuchungen zusammenstellte. Aber schon die oberflächlichste Prüfung erweist, daß diese Einteilung keineswegs leistet, was sie verspricht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ordnen sich die Schriften einem solchen Schema durchaus nicht ein. Thema und Gedankengang der einzelnen Schriften ist keineswegs so verschieden, wie es darnach angenommen werden müßte, ganz äußerliche Gesichtspunkte haben oft die Zuweisung zu dieser oder jener Enneade

bestimmt, nah Verwandtes ist auseinandergerissen, Verschiedenes willkürlich zusammengestellt. Auch die neueren Historiker von Zeller bis Drews haben bei ihren Darstellungen der Lehre Plotins durchweg den systematischen Gesichtspunkt in den Vordergrnnd gestellt, so unangemessen er der eigenen Darstellung Plotins ist. Die beständigen Wiederholungen bei Plotin müssen dann als höchst überflüssige Geschwätzigkeit erscheinen; die vergleichsweise geringe Mannigfaltigkeit der plotinischen Themen macht es nötig, gelegentliche Nebenbemerkungen ganz ungebührlich aufzubauschen, um die Lücken im System zu schließen. Und vor allem fragt man sich bei der Betrachtung eines solchen Systems vergeblich, worin das Neue und Selbständige zu finden sei, da dieses Weltbild sowohl nach seinen Einzelinhalten wie nach seinem ganzen Zusammenhang schon vielfach bei Platonikern, Neupythagoreern und Stoikern vorgebildet ist.

Einen anderen Weg hat zuerst Hermann Friedrich Müller in seinen so außerordentlich fördernden Arbeiten über Plotin eingeschlagen, den einzigen, wie ich glaube, der wirklich zum Ziele führt, indem er die einzelnen Schriften als solche nach Inhalt und Aufbau analysierte. Wir müssen jede einzelne Schrift als solche zu verstehen suchen, ihre Absicht und ihren Charakter bestimmen. Dann werden wir, von dem Einzelnen aufsteigend, ein Verständnis gewinnen auch für die allgemeinen Ziele, welche Plotin verfolgte, und für das Neue in seiner Lehre. Dazu aber muß zunächst der literarische Charakter der plotinischen Schriften bestimmt werden,

W. W. Jaeger hat uns in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles“ (1912) mit der Eigenart dieser philosophischen Literatur bekannt gemacht. Es sind einzelne, für die Schule, nicht für den Buchhandel bestimmte Schriften, Logos, Pragmateia oder Methodos geheißen, in den Schulversammlungen verlesen und abschriftlich unter den Genossen verbreitet. Jede Abhandlung steht selbständig für sich,

nur allmählich wachsen sie zusammen, indem sie vom Philosophen selbst oder seinen Schülern zu συντάγματα, συντάξεις verbunden werden. Manchmal wird auch eine Reihe solcher Methodoi von Anfang an im Zusammenhang geplant gewesen sein. Als Veröffentlichung (ἔκδοσις) gilt die Vorlesung im Kreise der Schüler. Jaeger sieht von der späteren Zeit ab; ja er scheint (S. 144) anzunehmen, daß man später nur die buchhändlerische Veröffentlichung gekannt habe und damit die in der Vorlesung vom Philosophen benutzte Aufzeichnung zum bloßen Kollegheft herabgesunken sei. Nun hat aber weiter W. Bousset durch eine Analyse zumal der Schriften des Philo und Clemens einen ganz ähnlichen Schulbetrieb für die ersten christlichen Jahrhunderte wahrscheinlich gemacht[1]). Beide Gelehrte nehmen keine Rücksicht auf Plotin. Und doch bieten gerade seine Schriften und was uns über die Art ihrer Abfassung berichtet wird, die beste Veranschaulichung ihrer Annahmen. Wir greifen hier noch unmittelbar, was für die ältere Zeit nur erschlossen werden kann.

Porphyrius berichtet uns in seiner, den Schriften Plotins vorangestellten Lebensbeschreibung des Meisters ziemlich eingehend über den Lehrbetrieb in dessen Schule. Er gleicht genau dem von Jaeger für den Peripatos erschlossenen. Bei den Zusammenkünften kann jeder, der sich dazu imstande fühlt, einen Logos vorlesen (Vita 2, p. 4, 31 f.)[2]). Solche vorgelesenen Logoi sind die Schriften Plotins. Aber ebenso können die Schüler einen Logos vorlesen, zu dem sich dann Plotin selber äußert oder andere zur Äußerung veranlaßt; diese Gegenäußerungen wachsen sich wohl auch zu Gegenschriften aus (15 p. 14, 36. 18 p. 16, 38 ff.). Auch Schriften aus anderen Philosophenschulen werden gelegentlich verlesen

---

[1]) W. Bousset, jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (6. Heft der von Bousset und Gunkel herausgegebenen Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments) 1915.

[2]) Ich zitiere Vita und Schriften Plotins nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von H. Fr. Müller, 2 Bände, 1878/80.

(14 p. 14, 11—21). Gern läßt sich der Meister durch Fragen seiner Schüler zu einer Erörterung anregen (13 p. 13, 35 ff.) oder regt sie seinerseits zu eigenen Untersuchungen an (3 p. 5, 27). Der Betrieb gleicht also mehr unseren Seminarübungen als unseren Vorlesungen. Jeder steuert zu den Kosten der Untersuchung bei und die Last der Unterredung ruht keineswegs allein auf dem Meister. Ja nach unserem Gewährsmann hat sich Plotin sogar nur zögernd und auf Drängen dazu entschlossen, seine Logoi niederzuschreiben. Zehn Jahre hindurch hat er sich nur mündlich unterhalten (3 p. 5, 23—28). Auch fortan nimmt er zum Gegenstand seiner Schriften die in den Unterredungen gerade aufgeworfenen Fragen (ἔγραψεν ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα 5 p. 8, 28 f., vgl. 4 p. 6, 9). Der mündliche Unterricht bleibt daneben selbstverständlich bestehen, in den Sommermonaten war er auch weiterhin der einzige (5 p. 7, 20 f.). Plotin selbst unterscheidet Logoi und ἄγραφοι συνουσίαι (V 1, 9 p. 152, 5 f.). An die schriftliche Aufzeichnung ging er nur, wenn er die Untersuchung in seinen Gedanken so völlig von Anfang bis zu Ende vollendet hatte, daß er sie ohne abzusetzen niederschreiben konnte, als ob er sie aus einem Buche abschriebe (vita 8 p. 11, 2—6).

Diese aufgeschriebenen Logoi sind nun aber keineswegs zur buchhändlerischen Veröffentlichung bestimmt. Plotin selbst bezeichnet seinen Logos als „nur an uns gerichtet“ (πρὸς ἡμᾶς γινόμενος III 8, 1 p. 264, 2 f.). Die Schriften gehen unter den Schülern von Hand zu Hand, nicht jedem werden sie überlassen; Plotin nahm es sehr genau damit, und der Empfänger wird zuvor sorgfältig geprüft (4 p. 6, 12—14). Ein besonders Eifriger schreibt Erläuterungen dazu, ganze hundert Bücher (3 p. 5, 35—38). Und wenn Jaeger (a. a. O. S. 143 f.) von den aristotelischen Schriften sagt, daß für sie die Vorlesung in der Schule die ἔκδοσις gewesen sei, so nennt auch Porphyrius die Verbreitung unter den Schülern ἔκδοσις (4 p. 6, 13) und die so verbreiteten Schriften ἐκδεδομένα (4 p. 6, 12. 24 p. 23, 35). Noch nach Plotins Tode

kann sich der große Philologe Longin Plotins Schriften nur dadurch verschaffen, daß er einen eigenen Schreiber anstellt, um sie sich aus dem Handexemplar eines der plotinischen Schüler abschreiben zu lassen; um seine Abschrift zu verbessern, erbittet er sich von einem anderen Schüler auch dessen Exemplar (19 p. 17, 16—18, 3).

Eine buchhändlerische Ausgabe ist erst von Porphyrius veranstaltet worden; nach seiner eigenen Angabe hatte ihn Plotin selbst damit beauftragt (24 p. 23, 32—34). Es ist eine wesentlich philologische Arbeit gewesen (26 p. 26, 9—20), die Porphyrius selbst mit Apollodors Epicharm- und Andronikos' Aristoteles- und Theophrast-Ausgabe vergleicht (24 p. 23, 34—40) [1]). Überschriften hatte Plotin den Logoi nicht beigefügt (4 p. 6, 15—17), nur gelegentlich ist das Thema der Schrift am Eingang angegeben. Infolgedessen wurden dieselben Schriften von den Schülern häufig verschieden bezeichnet. Porphyrius will die „herrschenden" Überschriften (κρατήσασαι p. 6, 16) geben. Aber sogar er selbst führt, als er in der Vita Plotins Schriften zuerst chronologisch, dann in der Reihenfolge seiner Ausgabe aufzählt, nicht selten verschiedene Titel an (so für I 7. 8. 9, II 6. 9, III 8, IV 1. 3—5, V 5. 7, VI 4—5. 8). Die Ausgabe bringt dann wohl gelegentlich beide nebeneinander (so I 8) oder vielleicht auch einen neuen neben dem in der Vita angegebenen (so I 5, II 2), wenn sie nicht gar ohne Rücksicht auf die beiden Überschriften in der Vita eine dritte bietet (II 6).

Im ganzen entsprechen die 54 auf sechs Enneaden verteilten Bücher der Ausgabe des Porphyrius sichtlich den Logoi des Plotin. Ohne Gewaltsamkeit ist es freilich nicht überall abgegangen. Um die heilige Neunzahl voll zu machen, werden unzweifelhaft einheitliche Logoi auf mehrere Bücher verteilt (III 2 und 3, VI 4 und 5; der tatsächlichen Gliederung immerhin entsprechend VI 1—3) oder

[1]) Über Porphyrius' Ausgabe vgl. Th. Birt, Das antike Buchwesen S. 114, 459.

kurze Einzeluntersuchungen zu einem Buche zusammengefaßt (IV 3 und 4, III 9). Erklärungen, die Porphyrius zu einigen Büchern geschrieben hat (vita 26 p. 26, 10—13), sind uns unbekannt.

Die systematische Anordnung des Porphyrius hat also mit der Entstehung dieser Schriften überhaupt nichts zu tun. Vielmehr verraten sie ihren Ursprung aus den Unterredungen in der Schule allerorten. Aus ihm erklären sich die häufigen Wiederholungen, die lässige Führung des Gedankens, wobei so gern ein Problem beiseite geschoben wird, um es zu gelegener Zeit wieder aufzunehmen, das Ausgehen von einer ganz bestimmten einzelnen Frage (z. B. I 1. 5, II 8, IV 3—5, V 3. 7), aus der sich nur allmählich die allgemeineren Gedanken entwickeln, die zahlreichen Rückdeutungen auf frühere Untersuchungen oder die Hinweise auf spätere. In den am Eingang mancher Schriften aufgeworfenen Aporien hören wir noch die Debatte nachklingen, aus der der Meister abschließend das Fazit zieht (z. B. I 6, II 4. 5, VI 4). Gern wird an den Ausspruch eines früheren Philosophen angeknüpft, der beim Vorlesen in dem Kreise aufgefallen sein mochte (z. B. I 2. 9, III 4, cap. 2, IV 3, IV 8). Auch die häufige Polemik gegen fremde, ältere oder zeitgenössische, Lehren weist auf solche gemeinsame Lektüre hin, wie sie uns Porphyrius schildert; oder sie richtet sich gegen mündlich von den Anwesenden vorgetragene Ansichten. Einmal ist sogar die zweite Person stehen geblieben (V 5, 6 p. 186, 24 εἴρηκας). Manche Schriften lassen sich unmittelbar auf bestimmte Erörterungen in der Schule zurückführen, von denen uns Porphyrius selbst berichtet (so vgl. II 9 mit vita 16, V 5 mit vita 18, IV 3 mit vita 13; vielleicht auch III 4 mit vita 10).

b) Drei Zeitabschnitte.

Außer der systematischen Einteilung von Plotins Schriften in sechs Enneaden gibt uns Porphyrius in seiner Lebensbeschreibung

(cap. 4—6) auch noch eine chronologische Einteilung in drei Zeitabschnitte. Dem ersten Abschnitt weist er die Schriften zu, die entstanden waren, ehe er selbst mit Plotin in Verkehr trat. Sie umspanne die Zeit vom ersten bis zum zehnten Regierungsjahr des Kaisers Gallien. Es kann sich diese Zeitangabe nur auf die Ernennung Galliens zum Mitregenten seines Vaters Valerian beziehen, so daß die zehn (genauer neun) Jahre die Zeit von 253—262, das 50. bis 59. Lebensjahr des Plotin bedeuten, (cap. 4). Weitere zehn Jahre zuvor war Plotin bereits als Lehrer in Rom tätig, doch ohne etwas zu schreiben (3 p. 5, 25 f.). Aus dieser ersten Periode stammen 21 Schriften, die sich Porphyrius offenbar bei den wenigen Schülern, in deren Händen sie sich befanden, zusammengesucht hat (4 p. 6, 12). Ob er die genauere Reihenfolge ihrer Entstehung noch hat feststellen können, ist uns nicht bekannt, doch scheint er es zu behaupten (26 p. 26, 13—15).

Dem zweiten Abschnitt gehören die sechs Jahre an, die Porphyrius mit Plotin im Verkehr stand, also die Jahre 262—268. Damals hätten sich in den Zusammenkünften viele Erörterungen ergeben, und er und sein Mitschüler Amelius veranlassen Plotin zu schreiben. So entstanden nach Porphyrius' Zählung 24 Bücher, deren Titel er uns hier offenbar in der Folge ihrer Entstehung anführt (5 p. 7, 27 ἐφεξῆς). Es ist das 59. bis 65. Lebensjahr des Plotin.

Um das 15. Jahr der Regierung des Gallien zieht sich Porphyrius nach Sizilien zurück. Dorthin schickt ihm Plotin im ersten Jahre fünf Schriften, zu Beginn des folgenden noch einmal vier (cap. 6). Diese Zeit (268—269) rechnet Porphyrius als den dritten Abschnitt. Bald darauf ist Plotin im Alter von etwa 66 Jahren gestorben.

Diese Zeiteinteilung ist ohne Zweifel auffallend, da sie Plotins Schriftstellerei nicht nach Ereignissen in dessen eigenem Leben, sondern nach Ereignissen im Leben des Porphyrius gliedert. Und

dies Auffallende wird durch Porphyrius' Vergleich der drei Abschnitte vermehrt (cap. 6 p. 9, 13—22). Er meint nämlich, die Schriften der ersten Epoche seien in der Zeit der ersten Jugend (p. 9, 14 κατὰ πρώτην ἡλικίαν) geschrieben und sie seien daher noch von geringerer Kraft. Dieser Jüngling hatte immerhin seine 50 bis 59 Jahre auf dem Scheitel. Die zweite Epoche sei die Zeit der vollen Manneskraft (p. 9, 14 ἀκμάζοντος); ihre Schriften zeigten die Kraft des Plotin in voller Blüte und seien daher, mit Ausnahme der kurzen, die am meisten vollendeten. Die ἀκμή in die erste Hälfte der sechziger Jahre zu verlegen, ist jedenfalls auch ungewöhnlich. Die Schriften der dritten Periode endlich seien bei geschwächten Körperkräften geschrieben und deshalb von geringerer Kraft, die vier letzten noch mehr als die fünf des ersten Jahres.

Die Absicht dieses Urteils über die verschiedenen Zeitabschnitte ist doch wohl deutlich. Porphyrius, der Verwalter von Plotins Nachlaß, der Herausgeber seiner Schriften, will offenkundig machen, wie nahe er Plotin gestanden hat, und wie wichtig dieses Verhältnis auch für Plotin selber gewesen ist. Darum hebt er hervor, daß vor seiner Ankunft die Unterredungen voll Unordnung und Geschwätz gewesen seien (3 p. 5, 26—28 ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας), und eine wie reiche Debatte sich alsbald nach seinem Eintritt entsponnen habe, aus der dann auf sein und des Amelius' Drängen die Reihe der wichtigsten und kraftvollsten Schriften Plotins hervorging (5 p. 7, 21—23; 18 p. 17, 9—11). So wie er bei Porphyrius steht, hat dieser Vergleich der drei Zeitabschnitte also keinen Wert, und man sollte ihn nicht beständig wiederholen. Sachlich sei nur darauf hingewiesen, daß der ersten Epoche unter anderen eine der wundervollsten Schriften Plotins angehört, die vielleicht am meisten sein Andenken lebendig erhalten hat, die Schrift über das Schöne (I 6). Und unter den Schriften der letzten Periode steht eine der tiefsinnigsten, die er überhaupt geschrieben hat, die Schrift über die erkennenden Sub-

stanzen (V 3), sowie die Schrift über die Vorsehung (III 2—3), welche von der allergrößten Folgewirkung gewesen ist[1]).

Trotzdem die Gründe dieser Gliederung bei Porphyrius also recht durchsichtig sind, könnte sie selbst doch mit einem gewissen Rechte bestehen. Ohne Zweifel war Porphyrius der bedeutendste Schüler Plotins. Er hatte schon längere Zeit dem Kreise des großen Philologen Longin angehört, der zugleich mit Plotin durch Ammonius für die platonische Philosophie gewonnen war. So tritt Porphyrius philosophisch bereits derart gebildet in die Schule des Plotin ein, daß er alsbald gegen den Meister selbst zu schreiben wagte, um ihn zu neuer Beweisführung zu veranlassen (18 p. 16, 38 — 17, 11). Auch den Amelius will Porphyrius zum Schreiben angeregt haben (p. 17, 11 f.) Wir spüren etwas die Wirkung des Philologen, dem auch der philosophische Beweis erst gesichert scheinen mochte, wenn er ihn schwarz auf weiß besaß. Denkbar ist es jedenfalls, daß der Eintritt dieses Mannes vielfach anregend in dem Kreise wirkte.

Und anderseits bedeutet das Jahr, in dem Porphyrius Plotin verließ, ohne Zweifel auch einen Abschnitt in Plotins eigenem Leben. Nicht nur Porphyrius verläßt ihn; auch Amelius finden wir zur Zeit seines Todes in der Ferne (2 p. 4, 22). Andere Freunde waren kurz zuvor gestorben (7 p. 9, 35 — 10, 1). Plotin selbst ist von einer furchtbaren Krankheit befallen, so daß seine Stimme jeden Klang verlor, sein Augenlicht erlosch und Geschwüre Hände und Füße bedeckten (2 p. 4, 1—6). Vereinsamt, ohne Möglichkeit des Verkehrs zieht er sich nach Kampanien zurück (p. 4, 6—12). Fügen wir hinzu, daß in demselben Jahr sein kaiserlicher Gönner Gallien ermordet wurde (März 268), so erscheint es wohl möglich, daß all diese Schicksalsschläge auch auf seine Schriften gewirkt haben.

---

[1]) Über diese Wirkung vgl. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos (Baeumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX 3—4) 1918.

Sollte sich also die zeitliche Gliederung des Porphyrius doch bis zu einem gewissen Grade als zu recht bestehend erweisen, so ist damit sein Werturteil über die einzelnen Zeitabschnitte natürlich nicht zugleich anerkannt. Eine Entscheidung dieser Fragen kann nur eine Prüfung der Schriften selber bringen.

Erster Zeitabschnitt. In der Schrift über die Dialektik (I 3), die Porphyrius als vorletzte dieser Epoche in der zeitlichen Reihe anführt, fragt Plotin nach der Kunst oder Methode oder Beschäftigung, „die dort hinaufführt, wohin wir reisen sollen". Er untersucht die verschiedenen Formen solcher Anagoge, ein Begriff, der bei Aristoteles das induktive Verfahren bezeichnet, das schon bei Plato gelegentlich als eine Art Himmelfahrt der Seele erscheint[1]). Das Ziel dieser Reise, fährt Plotin fort, sei in zahlreichen Erörterungen bestimmt und erwiesen worden, und auch diese Erörterungen wären eine Art Anagoge gewesen (ἀναγωγή τις ἦν p. 20, 5). Die Anagoge ist ihm also eine ganz bestimmte Art der Erörterung, eine bestimmte Form des Logos. Zunächst fragt er, wer überhaupt hinaufgeführt werden könne: nur solche, die entweder die Weisheit oder das Schöne lieben (der φιλόσοφος oder der φιλόκαλος p. 20, 8); die letzteren scheidet er wieder in den μουσικός und den ἐρωτικός[2]). Für jeden von diesen gibt es einen besonderen Weg. Ferner gibt es einen verschiedenen Weg für solche, welche erst hinaufsteigen wollen, deren Weg daher von dem Unteren ausgehen muß, und für solche, welche schon oben, im Intelligibeln, angelangt sind und nun bis zum äußersten Ziel dieses Ortes reisen sollen (p. 20, 12—17). Insbesondere heißt nun jener untere Weg Anagoge. Er wird zuerst jener Dreiteilung gemäß als Anagoge für musikalische, erotische und philosophische Menschen behandelt.

---

[1]) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe 1874, S. 407.

[2]) Ohne diese Untergliederung werden V 9, 1 die sinnlichen Menschen, die Liebhaber des Schönen und die der Weisheit unterschieden. Ähnlich II 9, 9 p. 143, 25—31.

Platonischen Gedanken folgend, zeigt Plotin, wie der Musiker von den sinnlichen Tönen und Rhythmen durch Absonderung der Materie zu der an ihnen erscheinenden Schönheit emporgeführt werden muß, diese intelligible Harmonie und überhaupt das Schöne, nicht das einzelne Schöne, muß man ihm zeigen und ihm die Beweisgründe der Philosophie nahe bringen. Dann kann man ihn zu dem Glauben an das führen, was er besitzt, ohne es zu kennen (1 p. 20, 19—21, 7). Ähnlich ist der Hinaufstieg für den Liebenden. Er muß von der sichtbaren zur geistigen Schönheit geführt werden, und die Schönheit der verschiedenen Lebensweisen, Gesetze und Tugenden muß man ihm dann zur Einheit zusammenfassen und hinaufsteigen zur Vernunft und zum Seienden. Von hier aus kann man „den oberen Weg beschreiten" (2 p. 21, 9—22). Der philosophisch Begabte endlich ist schon seiner Natur nach gleichsam beflügelt und dem Oberen zugewandt; er bedarf nur eines Führers. Als solcher ist ihm die Mathematik zu geben, damit er sich an das Denken gewöhnt und zu dem Unkörperlichen Vertrauen faßt. Von der Mathematik muß man ihn zu den Lehren der Dialektik führen und ihn überhaupt zum Dialektiker machen (3 p. 21, 23—32).

So münden alle drei Wege in den „oberen Weg", der den im Intelligibeln angelangten zum äußersten Ziel dieses Ortes führen soll. Dieser obere Weg ist die Dialektik. „Sie beendet das Umherschweifen im Sinnlichen, stellt hinein in das Intelligible und treibt dort ihr Geschäft" (4 p. 22, 9—11). Sie unterscheidet die Ideen, steigt empor zu den ersten Gattungen, indem sie das aus ihnen Abgeleitete miteinander verbindet, und nachdem sie so den ganzen Umfang des Intelligiblen durchlaufen hat, löst sie das Verbundene wieder auf, um zum Ausgangspunkte zurückzukommen (p. 22, 12—17). Ihre Prinzipien entlehnt sie der Vernunft. Sie ist nicht ein Werkzeug der Philosophie, wie die logische Lehre von den Schlüssen, denn sie hat es nicht mit leeren Regeln zu tun, sondern mit den Dingen selbst. Sie ist deshalb der wert-

vollste Teil der Philosophie (5 p. 22, 25—23, 15). Diese selbst hat noch andere Teile, indem sie mit Hilfe der Dialektik etwa Betrachtungen über die Natur oder über die Sitten anstellt (6 p. 23, 15—21).

Die Bedeutung dieser Schrift liegt auf der Hand. Es ist das Programm der plotinischen Schule, nicht zu Beginn von Plotins schriftstellerischer Tätigkeit geschrieben, denn der Eingang nimmt auf vorausgehende, sogar zahlreiche Erörterungen Bezug (p. 20, 4). Es ist mehr eine nachträgliche Rechenschaft über bereits geübte Methoden. Wir müssen damit eine andere, ähnlich programmatische Erklärung in einer wahrscheinlich älteren Schrift verbinden (V 1, 1). Hier heißt es, daß die Seelen der meisten sich selber und ihren Ursprung aus dem Intelligibeln vergaßen, am Sinnlichen hängen und das Sinnliche höher achten als sich selbst. „Deshalb bedarf es eines doppelten Logos für die so Gearteten, wenn man sie zu dem Entgegengesetzten und Ursprünglichen hinwenden und hinaufführen will zu dem Höchsten und Einen und Ersten. Welches ist dieser doppelte Logos? Der eine erweist die Wertlosigkeit der bisher von der Seele geehrten Dinge, — der andere belehrt und erinnert die Seele, von welcher Art und von welcher Würde sie ist. Und dieser Logos muß jenem vorausgehen, denn wenn er deutlich geworden ist, erklärt er auch jenen“ (p. 141, 24—142, 4). Den ersten Logos, der die Seele an ihren Ursprung erinnert, haben wir in der Anagoge kennengelernt. Ihm wird hier ein zweiter verbunden, gewissermaßen die negative Ergänzung zu dem ersten positiven Beweise, ein Logos, welcher die Nichtigkeit des Sinnlichen dartut.

Der Sinn, in dem Plotin seine Lehrtätigkeit auffaßt, ist aus beiden Stellen deutlich. Aus den Irrfahrten um das Sinnliche will er die Seele emporführen zu dem wahren Ziel, zu ihrer Heimat; er will in der Seele wecken, was in ihr liegt, ohne daß sie selber es weiß. Die Hinaufführung geschieht in zwei Stufen, dem unteren Weg, welcher die Seele vom Sinnlichen loslöst und zum In-

telligibeln hinaufführt, und dem oberen Weg im Intelligibeln selbst, der bis zum letzten Grunde des Intelligibeln vordringt. Diesen zwei Wegen folgt dann jener andere Logos, welcher die Seele im Intelligibeln befestigen will, indem er die Wertlosigkeit des Sinnlichen erweist.

Prüfen wir nun die Schriften der ersten Epoche, so zeigt sich alsbald, daß sie sich zum allergrößten Teil ohne weiteres dem hier von Plotin selbst gegebenen Schema einordnen. Sie fordern zur Flucht auf vor dem Bösen hier unten; Gott ähnlich zu werden, sei diese Flucht (I 2, 1 p. 12, 19—22). Die Seele soll erinnert werden an ihr wahres Wesen und ihren Ursprung aus Gott, den sie in ihrem selbstischen Eigendünkel vergaß (V 1, 1), damit sie nach langer Irrfahrt in ihr Vaterland heimkehrt (V 9, 1 p. 218, 16 f.). Sind doch solche Seelen wie Kinder, die früh vom Vater getrennt, in der Ferne aufgezogen, weder sich selbst noch ihren Vater mehr kennen (V 1, 1 p. 141, 10—13). In begeisterten Worten schildert Plotin, wie er, aus dem Schlummer des Leibes zu sich selbst erwachend, eine wunderbare Schönheit in sich selbst erblickt, wie er dann am festesten auf ein besseres Geschick vertraue, ein herrliches Leben in sich wirke und mit der Gottheit vereinigt sei (IV 8, 1 p. 123, 28—124, 5). Aus solcher, man möchte sagen, prophetischen Stimmung sind die meisten Schriften Plotins in diesem ersten Zeitabschnitt entstanden. Sie wollen nicht theoretische Belehrung bieten, sondern fordern sittliche Erneuerung. Darum fügen sie der Gewalt des Beweises die Überredung hinzu (I 2, 1 p. 14, 14 f: δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας).

Folgen wir Plotins eigener Einteilung seiner Schriften. Eine ganze Reihe tragen deutlich den Charakter der Anagoge. So gehören die Schriften über das Schöne (I 6) und über die Tugenden (I 2) dem unteren Wege an. Sie richten sich an die Liebhaber des Schönen. I 6 folgt zuerst dem Gang, wie er von Plotin für die Leitung des Musikers gefordert wird, lenkt dann

aber in Gedanken ein, die dem Erotiker gelten. Das entspricht völlig der Bemerkung Plotins in seinen methodischen Erörterungen, daß der Musiker beim Fortschreiten in den Erotiker übergehe (I 3, 2 p. 21, 9 f.). I 2 nimmt insofern den für den Erotiker vorgeschriebenen Weg, als für diesen die Schönheit der Tugenden das wichtigste Mittel der Emporführung sein sollte. Auch an der verwandten Stelle V 9, 1 wird die Arete als die Form bezeichnet, durch welche der φιλόκαλος mit der höheren Welt verbunden ist (p. 218, 10). Auch diese Schrift selbst über den Nus, die Ideen und das Seiende nimmt ihren Ausgang von dem Schönen, richtet sich aber nicht nur an den Erotiker, sondern auch an den philosophisch Begabten (2 p. 218, 19 f.). Sie ist gleichfalls dem unteren Wege zuzurechnen. All diese Schriften erweisen sich auch dadurch als zugehörig zu dem unteren Wege, daß sie nur bis zum Nus und dem Seienden, nicht bis zu dem jenseits des Seienden liegenden Ersten führen. Darin sieht Plotin selbst den Unterschied beider Wege (vgl. I 3, 2 p. 21, 21 f. mit 5 p. 22, 32).

Den oberen Weg beschreiten dann die Schriften VI 9 über das Gute und das Eine und V 1 über die drei herrschenden Hypostasen. Sie führen mitten in das Intelligible hinein und dringen bis zum äußersten Ende dieses Ortes, dem Ersten und Einen, vor. Der Charakter der Anagoge ist auch hier deutlich gewahrt, insofern die Untersuchung von der Seele zum Nus und vom Nus zum Ersten vorschreitet.

Diesen Logoi schließen sich einige andere an, welche zwar nicht den strengen Charakter der Anagoge besitzen, aber doch auch „die Seele an ihren Ursprung erinnern". So erweist IV 7 ihre Unsterblichkeit, III 1 ihre Freiheit, III 4 ihre Göttlichkeit. Sie entsprechen also mehr dem V 1, 1 gegebenen Programm, und folgen ihm auch darin, daß die Polemik gegen den Glauben an das Sinnliche einen breiten Raum in ihnen einnimmt. So richtet sich IV 7 zugleich gegen den Materialismus, III 1 gegen Materialismus und Fatalismus.

Solcher Polemik ist auch ein selbständiger Logos gewidmet. Er bietet das andere Glied der V 1, 1 geforderten doppelten Beweisführung und scheint dort schon angekündigt (p. 142, 1). Es ist II 4 über die beiden Materien. Die Schrift erweist die sinnliche Materie als bloße Beraubung und Nichtseiendes und stellt ihr die intelligible Materie gegenüber. So lehrt sie den Unwert der von der ins Sinnliche versunkenen Seele geehrten Dinge.

Damit übersehen wir fast sämtliche größere Schriften dieser Epoche, sie gliedern sich alle zwanglos dem von Plotin aufgestellten Lehrplan ein. Ihnen reihen sich nun noch eine Anzahl kurzer Einzelerörterungen an, die, sichtlich von Bedenken und Einwänden der Hörer angeregt, bestimmte Punkte klären wollen. Ihre Entstehung ist also weniger auf den Entschluß Plotins selbst zurückzuführen, sondern auf Wünsche seiner Schüler. Deren Fragen drängen ihn nun bezeichnenderweise gerade auf den entgegengesetzten Weg. Sie fragen nicht nach dem Ziel, sondern nach der Entstehung der Seele, sie wollen erklärt haben, wie denn die Seele, wenn sie aus dem Intelligibeln und Einen stammt, zu einer vielfältigen geworden und mit dem Körper verbunden sei. So erörtert IV 2 im Anschluß und als Ergänzung zu dem IV 7 Gesagten die Verbindung der Seele mit dem Körper, ähnlich ist das Thema von IV 1, während II 2 die Herrschaft der Weltseele über die kosmischen Bewegungen schildert. IV 9 sucht den Hervorgang der vielen Seelen aus der einen zu erklären. Damit hängt enge die Frage zusammen, wie überhaupt das Eine zum Vielen werden kann (V 2, V 4). Während jene Erörterungen über die Beziehung der Seele zum Körper mehr die untere Anagoge ergänzen, so diese die obere. Sind sämtliche, soeben genannten Logoi schon durch ihre Kürze als gelegentliche Antworten gekennzeichnet, so nimmt Plotin in IV 8 einmal selbständig diese Frage auf; eindringlich schildert er den Sündenfall der Seele, um sie damit zur Rückkehr in ihre Heimat zu mahnen.

Der Rest der Logoi gibt sichtlich gleichfalls kurze Antworten auf Fragen, wie sie in solchen Debatten entstehen mochten. V 7 die Antwort auf die Frage, ob es auch von dem Einzelnen eine Idee gibt, gehört zu den Erörterungen über das Verhältnis der intelligibeln zur sinnlichen Welt; ebenso II 6 über Substanz und Qualität. I 9 wendet sich gegen den Selbstmord, der manchem der Schüler wohl als der kürzeste Weg zur Trennung der Seele vom Körper erscheinen mochte. Endlich sind die Gedankensplitter III 9 ebenfalls Antworten auf bestimmte, zufällig gestellte Fragen.

Damit übersehen wir Plotins Schrifttum in dem ersten Zeitabschnitt. Der Charakter seiner Tätigkeit ist offenbar. Plotin tritt als Reformator, als Prophet auf; er hat der in das Sinnliche versunkenen Welt ein Evangelium, das Evangelium des Geistes, zu verkünden. Wir verstehen darnach, was ihn aus der stillen Gelehrtenwelt in Alexandria nach der Welthauptstadt trieb; wir verstehen, warum er erst so spät sich zum Schreiben entschloß. Nicht auf Gelehrsamkeit, ja überhaupt nicht auf theoretisches Erkennen kam es ihm letzthin an, sondern auf sittliche Erweckung, die unmittelbar von Mensch zu Menschen wirken mußte. Nach Porphyrius' Darstellung in der Vita gewinnt man zunächst den Eindruck, als habe Plotin einen Kreis reiner Gelehrter um sich versammelt, in dem endlose philosophische Debatten gehalten wurden. Und man versteht nicht recht, wie sich damit die Wirkung auf weitere Kreise, von der Porphyrius doch auch berichtet, vereinigen soll. Dagegen empfangen diese Angaben aus der Einsicht in den wahren Charakter von Plotins Tätigkeit sofort ihre richtige Beleuchtung.

Porphyrius nennt unter den Anhängern und Freunden Plotins nicht nur Männer der Wissenschaft und Literatur, sondern auch eine ganze Reihe von Männern des öffentlichen Lebens (vita 7). Und er schildert uns, wie Plotins Rede wirklich in ihr Leben eingriff. „Es hörten ihn auch nicht wenige vom Senat, unter denen Marcellus Orrontius und Sabinillus am meisten Arbeit auf die

Philosophie verwandten. Auch Rogatianus gehörte zum Senat, der so weit in der Abkehr von diesem Leben ging, daß er auf seinen ganzen Besitz verzichtete, alle seine Sklaven entließ, die Zeichen seiner Würde ablegte, und da er als Prätor fungieren sollte und die Lektoren bereits warteten, nicht erschien und sich um seine Amtsgeschäfte nicht kümmerte. Nicht einmal sein eigenes Haus wollte er bewohnen, sondern ging zu einigen Freunden und Bekannten, um dort zu essen und zu schlafen, und zwar aß er nur einmal täglich. Durch solche Entbehrung und Abhärtung (ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου) kam er wieder zu Kräften, während er zuvor so sehr an Podagra litt, daß er in einem Sessel getragen werden mußte; und während er früher nicht imstande war, die Hände auszustrecken, brauchte er sie jetzt so bequem wie ein Handarbeiter. Diesen Rogatianus schätzte Plotin sehr, lobte ihn aufs höchste und stellte ihn allen Philosophierenden beständig als leuchtendes Beispiel hin" (7 p. 10, 13—29, vgl. auch 3—6). Es ist bekannt, daß auch der Kaiser Gallien und seine Gattin Salonina zu den Freunden und Verehrern Plotins gehörten (vita 12). Plotins Plan, diese Freundschaft zur Gründung einer Philosophenstadt in Campanien zu benutzen, wird später (2.) noch zu besprechen sein.

Solche Reformtätigkeit hat sich noch immer vor allem dem heranwachsenden Geschlechte zugewandt. Und so hören wir denn, wiederum im starken Gegensatze zu dem Bilde bloßen Gelehrtentums, das uns Porphyrius sonst entwirft, von Plotins erzieherischer Tätigkeit. Er ist auch darin dem platonischen Gedanken treu geblieben. Porphyrius erzählt: „Viele Männer und Frauen aus den vornehmsten Familien brachten ihm vor ihrem Tode ihre Kinder, Knaben sowohl wie Mädchen, und übergaben sie ihm mit ihrem sonstigen Besitz als einem heiligen und göttlichen Wächter. Deshalb war sein Haus voll von Knaben und Jungfrauen" (9 p. 11, 22—26). Er kümmert sich sorgfältig um ihre Erziehung und überwacht die Verwaltung ihres Vermögens (p. 11, 26—32).

Oft wurde Plotin als Schiedsrichter aufgerufen (9 p. 11, 36 f.). Von seiner durchdringenden Menschenkenntnis wußte man sich manchen Zug zu erzählen (11). Porphyrius rühmt dem Plotin eine so milde Gesinnung nach, daß er nie einen Feind in Rom gehabt habe (9 p. 11, 34—38), aber er berichtet selbst von verschiedenen Anfeindungen und Gegnerschaften, die bis in die Umgebung des Kaisers reichten und auch die Gründung jener Philosophenstadt verhinderten (10; 12 p. 13, 24–26; 17 p. 16, 6—11). Solche Feindschaft ist nur bei einer auf das Allgemeine gerichteten Wirksamkeit erklärlich und nicht bei einem Leben bloß in der Studierstube.

All diese Züge schließen sich zu einem einheitlichen Bilde von Plotins Tätigkeit zusammen, das mit dem Charakter der Schriften dieses ersten Zeitabschnittes völlig übereinstimmt. In einer Zeit furchtbarer Sittenverderbnis, als das römische Reich durch die Angriffe der Barbaren und inneren Zerfall in seinem Bestande bedroht ist, ruft Plotin die Menschen zur Besinnung an die allein wahren und unverlierbaren Güter auf. Abwendung von dem Sinnlichen, Rückkehr zur wahren Heimat des Geistes, das ist der Sinn seiner Predigt. So bieten auch die Mysterienreligionen in dieser Zeit der verzweifelnden Menschheit eine Erlösung an. Aber wenn sie die Heimat der Seele in einem Jenseits über dem Grabe suchen, so will sie Plotin in der Seele des einzelnen selber wecken. Jeder besitzt sie schon in sich selbst, er hat sie nur vergessen und muß sich ihrer erinnern.

Zweiter Zeitabschnitt. Überblicken wir die Schriften, welche Porphyrius wohl sicher in zeitlich genauer Reihenfolge dem zweiten Zeitabschnitt zuweist, so erkennen wir sofort einige, welche ganz den Charakter der uns nun wohlbekannten Anagoge tragen. Es sind die Schriften III 8 über das Schauen, V 8 über die intelligible Schönheit und V 5 über das Intelligible und das Gute. Der berühmte Logos III 8 vereinigt eigentlich den unteren und oberen Weg der Anagoge. Denn er geht entschieden von

dem Unteren aus, von der sinnlichen Natur, und leitet von ihr zur Seele und dem Nus empor. Aber er dringt weiter über den Nus hinaus bis zu dem Ersten und Einen, was wir als das Thema des oberen Weges erkannten (S. 14). Dagegen trägt V 8 alle Züge des unteren Weges an sich und weist selbst auf eine Fortsetzung hin (p. 217, 18—20 κατ' ἄλλην ὁδόν), welche die zeitlich unmittelbar folgende Schrift V 5 bringt. Sie leitet aus der Betrachtung der intelligibeln Welt zum Einen empor, führt also die Anagoge der vorangehenden Schrift auf dem oberen Wege weiter (τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἕν 4 p. 184, 14). An V 5 knüpft nun wieder die zeitlich folgende II 9 gegen die Gnostiker mit ihrem Eingang unmittelbar an (p. 133, 8). V 8 V 5 II 9 bilden eine geschlossene Reihe, die genau der von Plotin selbst V 1, 1 in Verbindung mit I 3, 1 geforderten Anordnung entspricht. Der positiven Anagoge, auf dem unteren und oberen Wege, folgt die Kritik der bisherigen Weltansicht. Nur richtet sich diese hier nicht gegen die Sinnlichkeit, wie V 1, 1 vorausgesetzt wird, sondern gegen den Gnostizismus, sichtlich weil die zu Bekehrenden ihm anhingen (II 9, 10 p. 146, 10—22). Immerhin besteht für Plotins Auffassung eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Gnostizismus und dem Materialismus, wie er etwa durch Epikur vertreten wurde. Die libertinische Ethik und die pessimistische Weltansicht der Gnostiker mochten ihm Epikurs Hedonismus und seiner Lehre von der Herrschaft des Zufalls in der Welt verwandt erscheinen. Gibt es doch für ihn grundsätzlich nur zwei Gesinnungen, von denen die eine die Lust des Körpers, die andere das Schöne und die Tugend als Ziel des Lebens erwählt (II 9, 15 p. 152, 7—10). Und er stellt in diesem Sinne mehrfach epikureische und gnostische Lehre nebeneinander (ebd. p. 152, 11 bis 26, III 2, 1 p. 170, 12—21)[1]). Auch innerlich erweist sich

[1]) Vgl. dazu C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum (Texte und Untersuchungen von Gebhard und Harnack N. F. V 4) 1901 S. 72 ff.

diese Reihe als zusammengehörig; schon die erste Schrift V 8 nimmt mehrfach deutlich auf die Gnostiker Bezug (8 p. 211, 28—31 gegen die Tadler der Schönheit der Welt; 12 p. 216, 20—28 gegen die zeitliche Schöpfung; 4 p. 207, 14—19 der gnostische Begriff der Plerosis).

Wir wissen durch Porphyrius, daß die gnostischen Lehren eine Zeitlang lebhafte Erörterungen in dem Kreise Plotins erregten (vita 16); von Plotin selbst erfahren wir (II 9, 10), daß einige seiner Freunde, denen seine Rede gilt, dieser Lehre anhangen. Hier haben wir den geschichtlichen Grund dieser Schriftenreihe. Ihr möchte ich unbedingt auch III 8 zuzählen, welche zeitlich unmittelbar vorausgeht. Die Wahl des Themas, am Begriff des Schauens den Hörer emporzuleiten, wird um so mehr verständlich, wenn der Logos an Gnostiker gerichtet ist, ebenso die starke Betonung der Schönheit und Güte der Welt. Am Schluß wird wie absichtlich abermals der gnostische Begriff der Plerosis in den Vordergrund geschoben (11 p. 275, 21 f.; 276, 27)[1]. So ist es ein bestimmtes Ereignis, das Auftreten der gnostisch gesinnten Männer in Plotins Kreise, welches diese vier, höchst bedeutenden Logoi hervorgerufen hat. Es sind Bekehrungsschriften im Sinne der ersten Epoche, nur nicht im allgemeinen an die ins Sinnliche versunkenen Menschen, sondern an solche gerichtet, die in bestimmter Irrlehre befangen sind.

Die Rückführung dieser zeitlich einander unmittelbar folgenden vier Schriften, welche das Thema des ersten Zeitabschnittes wieder aufnehmen, auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, erklärt es nun, daß sie in dieser zweiten Epoche vollkommen vereinsamt stehen. Die vorangehenden und folgenden Schriften tragen einen

[1]) Der auffallende Eingangssatz von V 8 wird auch am leichtesten verständlich, wenn man in ihm eine Rückverweisung auf III 8 sieht. Dann wäre die gesamte Reihe dieser vier Schriften durch Vor- und Rückverweise unlöslich miteinander verkoppelt. Innerlich ist sie es auch dadurch, daß der Begriff des Schauens besonders in V 8, aber auch in V 5 lebhaft nachwirkt.

völlig anderen Charakter. Sie haben, um das Ergebnis gleich vorauszuschicken, das Protreptische völlig abgestreift, sind rein theoretische Untersuchungen, die nicht mehr der Überredung, sondern nur noch der Gewalt des Beweises vertrauen, und nehmen im Gegensatz zur Anagoge zumeist den deduktiven Abstieg.

Wir sahen zuvor, wie Plotin schon in der ersten Epoche durch die Fragen seiner Schüler gedrängt wurde, über den Hervorgang des Vielen aus dem Einen, des Sinnlichen aus dem Intelligibeln Rechenschaft zu geben; das Problem der Individuation und der Verbindung der Seele mit dem Körper hängt damit unmittelbar zusammen. Wir wissen durch Porphyrius, daß auch in dieser zweiten Epoche die Debatte über solche Fragen lebhaft im Gang war (vita 13 p. 13, 35—14, 3). Ihnen gelten Plotins nächste Erörterungen. Aber während er früher nur kurz, wie als Anhang zu seinen Hauptschriften, hierüber Auskunft gab, wachsen sich jetzt die Untersuchungen zu ausführlichen, rein theoretischen Abhandlungen aus. So handelt gleich die erste Schrift (VI 4 und 5) über die Frage, wie das Eine überall zugleich ganz sein kann. Verwandt ist das Thema von V 6 über das Verhältnis des Einen zum Denken und Sein; diesem Logos schließt sich später VI 6 an (V 6, 6 p. 199, 21 f. wird er angekündigt), wie die Vielheit aus der Einheit stammt. Auch die Untersuchung III 6, daß das Unkörperliche keine Affektionen erleide, gehört diesem allgemeinen Problemkreis an. All dies sind umfassende, rein theoretische Lehrschriften.

Die folgende Schrift (IV 3) leitet eine weitere Reihe ein. Es sind Einzeluntersuchungen über psychologische Fragen, von Porphyrius, wie früher bemerkt, ziemlich willkürlich zu einer Reihe von Schriften verbunden. Zunächst gehören IV 3—5 hierher. Dann folgen in der zeitlichen Reihe die zuvor besprochenen Anagogai. Von den späteren Schriften geben II 8 und IV 6 Ergänzungen zu IV 5. Manche Erörterungen schlagen in die Fragen der ersten Reihe ein, insofern sie die Verbindung der Seele mit

dem Körper untersuchen (IV 3). Andere behandeln rein psychologisch die Entstehung der Wahrnehmung (IV 5, II 8, IV 6). Einen etwas anderen Grundton bringt höchstens die große Erörterung über die Sympathie aller Wesen herein, eine mit stoischen Farben gemalte Theodizee (IV 4, 30—45). Man möchte diese Kapitel mit ähnlichen Betrachtungen in der Schrift gegen die Gnostiker in Zusammenhang bringen, der sie zeitlich nahe stehen. Da sie aber sehr ausführlich über Magie und ihre Wirkungen handeln, haben sie vielleicht auch eine andere historische Veranlassung. Wenigstens war in dem Kreise die Ansicht verbreitet, daß einer seiner Gegner magisch auf Plotin wirke (vita 10 p. 12, 1—14).

Unter den Schriften, welche der Zeit nach der Auseinandersetzung mit den Gnostikern angehören, steht nach ihrem äußeren wie inneren Gewichte die große Schrift über die Kategorien (VI 1—3) an erster Stelle. Es ist die theoretische Hauptschrift Plotins. Die Richtung auf die reine Theorie findet in ihr gewissermaßen ihre Krönung. Auch sie benutzt den absteigenden Weg.

Der Rest der Schriften betrifft wieder bestimmte einzelne Fragen, wie sie in den Debatten aufgeworfen sein mochten. Ihre Haltung ist durchweg rein theoretisch, mögen sie nun metaphysische Probleme behandeln, wie die kleine Schrift über Möglichkeit und Wirklichkeit (II 5) und die eingehende Untersuchung über die Zeit (III 7), oder physikalische, wie die Bemerkungen über die Mischung (II 7) und die Schrift über die Welt (II 1), oder auch ethische, wie die Frage, ob die Eudämonie durch die Zeit einen Zuwachs erfahre (I 5), die sich vielleicht noch gegen die Gnostiker richtet, die ja auf den dauernden Besitz der Seligkeit Anspruch erhoben.

Damit übersehen wir das gesamte Schrifttum dieses Zeitabschnittes mit Ausnahme zweier umfangreicher Logoi (VI 7 und 8), die eine besondere Betrachtung erfordern, weil sie äußerlich den Charakter der Anagoge tragen, indem die Untersuchung von der Seele zum Nus und von da zum Ersten fortschreitet (vgl. auch

VI 7, 16 p. 388, 11 μεταβαίνειν πρὸς τὸ ἄνω αἴξαντα; VI 8, 15 p. 434, 7 ἀναβαίνουσι δὲ ἡμῖν). Bei genauerer Prüfung wird aber deutlich, daß es keineswegs Bekehrungsschriften im Sinne der früheren Anagogai sind, sondern daß sie sich dem theoretischen Charakter dieser zweiten Epoche völlig einfügen. Das alte Schema wird nur benutzt, nicht um die Seelen der Hörer zu wecken und emporzuführen, sondern um als Leitfaden zu dienen, an dem die Probleme fortgesponnen werden. Und so tief das Denken sich hier in das Wesen des Ersten und Einen versenkt, so ist die Absicht doch nur die theoretische, dessen Wesen so zu begreifen, daß aus ihm die Vielheit des Seienden hervorgehend gedacht werden könne. So fragt die erste Schrift (VI 7) danach, wie die Vielheit der Ideen aus dem Einen als seinem Grunde hergeleitet werden könne, und die zweite (VI 8) findet in dem Wesen des Ersten als reiner Aktualität, substanzlosem Wollen, die Möglichkeit, es in die Vielheit überzuführen. So schließen sich diese Logoi der soeben an erster Stelle behandelten rein theoretischen Schriftengruppe an, deren Thema, der Zusammenhang der intelligibeln mit der sinnlichen Welt, sie nur von der entgegengesetzten Seite, von unten her, aufnehmen. Dabei tritt besonders in VI 7 eine gewisse lässige Verknüpfung der einzelnen Probleme hervor, welche die Schrift von dem einheitlichen geschlossenen Zuge der wahren Anagoge deutlich scheidet und sie den Sammlungen von Einzeluntersuchungen, wie wir sie in diesem zweiten Zeitabschnitt kennen gelernt haben, manchmal verwandt erscheinen läßt.

Sehen wir von den genügend gekennzeichneten Bekehrungsschriften an die Gnostiker ab, so zerfallen die Schriften dieses Zeitabschnittes also deutlich in vier Gruppen. Sie behandeln das Verhältnis der intelligibeln zur sinnlichen Welt, das Wesen der Seele, das Problem der Kategorien und endlich verschiedene Einzelprobleme. All diese Fragen, auch die meisten der letzten Gruppe, sind Probleme der aristotelischen Philosophie. Man möchte den Geist dieser Epoche, sowohl nach dem Inhalt wie

nach der gelehrtenmäßigen Behandlungsweise der Probleme, aristotelisch nennen, ohne daß damit eine Veränderung in den Lehrsätzen selbst behauptet werden soll. Die Anknüpfung an Aristoteles auch im einzelnen ist überall deutlich, wenn daneben natürlich auch die Wirkung Platos unvermindert fortbesteht. Die Lehre Plotins unterliegt keiner eigentlichen Änderung, es tritt nur eine merkliche Verschiebung der Akzente ein, eine neue Beleuchtung, die gelegentlich wohl auch Gebiete erhellt, die zuvor unbeachtet geblieben waren.

Die Gründe dieses Wandels sind uns nicht bekannt. Lesen wir Porphyrius, so kann kein Zweifel darüber sein, daß er diesen Aufschwung des wissenschaftlichen Strebens in rühmlicher Bescheidenheit auf sich selbst und seinen Eintritt in die Schule zurückführt (vita 18 p. 17, 9—11). Und das zeitliche Zusammentreffen beider Ereignisse müssen wir ihm zugeben. Ebenso ist nicht zu leugnen, daß Porphyrius, der wohl eine mehr nüchterne Gelehrtennatur war, in seinen späteren Schriften, unter denen sich eine Reihe von Kommentaren zu Aristoteles befinden, das peripatetische Element des Neuplatonismus in den Vordergrund rückt. Er betont auch an Plotins Lehre gern das Aristotelische (14 p. 14, 6—9), während Longin in ihm den Pythagoreer und Platoniker sieht (20 p. 19, 37—40). Aber es ist die Frage, ob er nicht eben diese Richtung in der Zeit von Plotin empfangen hat, da er dessen Schüler war. Gehörte er doch, ehe er dreißigjährig zu Plotin kam, dem Kreise des Longin in Athen an, der in erster Linie Philologe, seinen philosophischen Anschauungen nach aber jedenfalls Platoniker war. Und die These des Longin, mit der Porphyrius in der Schule Plotins auftrat, um von Amelius widerlegt zu werden und sich allmählich zu Plotins Ansicht zu bekehren, die These, daß das Intelligible außerhalb des Nus sei, ist jedenfalls nicht peripatetisch, sondern entspricht eher einer etwas äußerlichen Auffassung der platonischen Lehre (18 p. 16, 38—17, 8 und 20 p. 20, 15—28). Das früheste und beständig wichtigste Problem dieser

Epoche, das Verhältnis der intelligibeln zur sinnlichen Welt, fanden wir in Nebenuntersuchungen schon der ersten Epoche angeschlagen. So werden wir das Bedürfnis nach theoretischer Vertiefung wohl dem Meister selber zuschreiben dürfen. Die veränderte Richtung seines Denkens hat dann entscheidend auf den Schüler gewirkt, der gerade in diesen Jahren seinem Kreise angehörte.

Sicherlich hat neben den wissenschaftlichen Bestrebungen, welche in diesen Jahren den engeren Schulkreis erfüllten, die reformatorische Tätigkeit Plotins nicht nachgelassen. Die großen Wirkungen unter den Gebildeten Roms, von denen Porphyrius uns berichtet, hat er ohne Zweifel selbst großenteils mit erlebt. Plotin sah nur keinen Anlaß, nachdem in einer Reihe von Logoi die Methode der Anagoge in ihren verschiedenen Gestaltungen schriftlich niedergelegt war, noch weiterhin aufzuzeichnen, was in den Unterredungen selbst sicherlich fortan eine wichtige Stelle einnahm. Zur Aufzeichnung solcher Reden entschloß er sich nur, wenn ein besonderer Anlaß eine besondere Behandlung erheischte, wie die Bekehrung der Gnostiker. Sonst richtete er seine schriftstellerische Arbeit auf neu gestellte Probleme.

Dritter Zeitabschnitt. Wenden wir uns der dritten Epoche zu, so glauben wir in eine andere Welt zu treten. Sie wird eröffnet mit der Schrift über die Eudämonie (I 4) und der großen zweiteiligen Abhandlung über die Vorsehung (III 2 und 3), beides Themen der Popularphilosophie, die auch durchaus in deren Geiste, und zwar im Sinne der Stoa, behandelt werden. Dann folgt V 3 eine Anagoge, wie wir sie seit der ersten Epoche kennen. Sie beschreitet den oberen Weg, wenn auch gelegentlich an den unteren erinnert (cap. 9) und der Notwendigkeit des Beweises wieder die Überredung vereint wird (6 p. 162, 13—24). Indem sie den Geist zu sich selbst zurückruft, will sie ihn an dem einsamen Denken seiner selbst zur höchsten Vereinigung mit der Gottheit emporführen (17 p. 177, 6—11) und so den alten Zauberliedern ein neues hinzufügen (17 p. 176, 28—31). Ihr schließt sich in

der Schrift über den Eros (III 5) eine ausführliche allegorische Erklärung dieser Gestalt an, wie sie Plato im Symposion schildert. Das sind die Schriften, die Porphyrius im ersten Jahre seiner Trennung von Plotin erhielt. Sie weichen mit Ausnahme der dritten völlig von den uns bisher bekannten ab. Einzelne Fragen der Popularphilosophie, Erklärungen einer Stelle aus Plato begegneten wohl auch früher schon, dann aber in kurzen gelegentlichen Erörterungen, die deutlich den Charakter des Nebensächlichen trugen. Hier dagegen werden solchen Themen eingehende, umfangreiche Schriften gewidmet. Sie sind der Hauptertrag, nicht eine Nebenfrucht dieses Jahres.

Die Eigenart dieser Schriften kann, wie ich glaube, nur aus den persönlichen Verhältnissen Plotins während dieses Jahres verstanden werden. Genauer wird über sie (in der zweiten Studie) eben auf Grund dieser Schriften zu handeln sein. Jetzt sei nur nochmals an die Ereignisse des Jahres 268 erinnert: Ermordung seines Gönners Gallien, Vereinsamung, schwere Erkrankung. Diese Schicksalsschläge reißen Plotin aus der ruhigen theoretischen Stimmung. Sie fordern ihn auf, was er gelehrt hat, im Leben zu bewähren. Und so werden ihm die alten Fragen der kynisch-stoischen Popularphilosophie nach dem wahren Glück, nach dem Grunde des Bösen und dem trotz allem behaupteten Walten der Vorsehung lebendig. Nicht als Fragen bloßer Theorie, wie wohl früher gelegentlich, sondern als drängende Fragen des Lebens werden sie behandelt. Jetzt will die Seele erneut sich ihrer Heimat im Intelligibeln vergewissern, aber sie gewinnt diesen Aufstieg nicht, wie früher, in einer lebensfreudigen Betrachtung des Schönen und Guten in der Welt, sondern der Geist versenkt sich in einsamer Zwiesprache in sich selbst, um abgewandt von allem äußeren Leben (V 3, 6 p. 163, 10—19; 17 p. 177, 17) in dem Denken seiner selbst die Ruhe (7 p. 163, 33) zu finden, welche die Wirklichkeit ihm so völlig versagt. In der Lektüre des platonischen Gastmahls und den Geheimnissen jener Dichtung vom

Eros, dem in aller Anagoge lebendigen Dämon, findet der einsame Denker Trost und Beruhigung[1]). Die erneute Lektüre Platos erweisen die Schriften dieses Zeitabschnittes überhaupt allerorten.

So mag sich Plotin die innere Ruhe wieder erkämpft haben. Denn die Schriften des nächsten Jahres nehmen zwar die gleichen popularphilosophischen Themen wieder auf, über Wesen und Ursprung des Bösen (I 8), über die Wirkung der Gestirne, also über den mit dem Begriff der Vorsehung gegebenen Zusammenhang alles Seienden (II 3). Aber die Behandlung ist wieder eine reiner theoretische; in abgeklärter Ruhe wird das Böse metaphysisch gerechtfertigt, und die Einheit des göttlichen Willens in der Welt, neben der doch die Freiheit des Einzelnen besteht, nachgewiesen. Beide Schriften geben eigentlich die theoretische Ergänzung zu den beiden popularphilosophischen Abhandlungen des vorangehenden Jahres. An eine einzelne II 3, 16 p. 100, 13—16 aufgeworfene Frage knüpft dann I 1 eine Untersuchung über das Wesen des Lebendigen und des Menschen. Das alte Problem der Verbindung der Seele mit dem Körper wird noch einmal aufgenommen, aber dem Geiste der Epoche entsprechend ganz von der ethischen Seite gefaßt: auch hier tritt schließlich die Frage nach Wesen und Ursprung der Sünde beherrschend hervor.

So bleibt nur die letzte Schrift I 7 über das erste Gute, die überhaupt ihresgleichen in dem Corpus Plotinicum nicht hat. Es ist eine ganz kleine, nur zwei Seiten lange Schrift. Solche kennen wir bisher nur über bestimmte Einzelfragen. Diese dagegen entfaltet an der Frage nach dem höchsten Gut, dem letzten Grunde alles Seins, noch einmal das ganze Gedankensystem, natürlich nur im knappsten Umriß, nur für Eingeweihte verständlich. Aus dieser vollen Vergegenwärtigung des Grundgehaltes seiner Lehre schöpft Plotin die Antwort auf die Frage, in welche die Schrift ausklingt,

[1] Daß sich Plotin oft „auf den von Plato im Symposion gewiesenen Wegen" zu Gott emporgeführt habe, sagt Porphyrius in der Vita 23 p. 22, 37—23, 2.

die Frage nach dem Tode und ob der Tod ein Übel sei. Daß Plotin in seiner furchtbaren Krankheit seinen Tod vorausgesehen hat, ist wohl nicht zu bezweifeln. In den Gedanken dieser Schrift rüstet er sich unter Besinnung auf den tiefsten Gehalt dessen, was er gelehrt hat, den Tod zu bestehen. —

Blicken wir auf die drei, in ihrer Eigenart gekennzeichneten Zeitabschnitte zurück, so treten in ihnen deutlich die drei Bestandteile, welche den Neuplatonismus bedingen, wechselnd hervor, wenn wir von den Nachwirkungen der ersten Epoche in den folgenden absehen. Aufs Ganze gesehen, ist die erste Periode platonisch gerichtet, die zweite aristotelisch, die dritte stoisch. Und wir begreifen jetzt vielleicht jenes Urteil des Porphyrius, von dem wir ausgingen. Er, dem die gelehrte Forschung zumeist am Herzen lag, sah natürlich in den Schriften der mittleren Zeit den Höhepunkt von Plotins Schaffen. An ihnen gemessen, mochten die früheren Schriften in ihrer begeisternden, auch an das Gefühl sich wendenden Redeweise ihm etwas jugendlich erscheinen. Und die letzten Schriften, welche in die Bahnen der Popularphilosophie einlenkten, fand er gewiß durchaus unter seinem Standpunkt liegend.

c) Plotin und die kynisch-stoische Diatribe.

(Der Schauspielervergleich.)

Wir haben die wichtigsten Schriften des letzten Zeitabschnitts auf bestimmte Ereignisse im Leben Plotins zurückgeführt und denken diese Zusammenhänge in der zweiten Studie noch weiter zu verfolgen. Dem könnte der Einwand entgegengestellt werden, daß diese Schriften eine offenbare Verwandtschaft mit der kynisch-stoischen Diatribe besitzen, und daß in dieser die Wahl der Themen wie deren Behandlung im Laufe der Zeit allzu schablonenhaft geworden ist, als daß sie eine solch individuelle Deutung zuließen. Neuere Untersuchungen, wie vor allem die von Bousset (s. oben S. 3 Anm. 1), haben uns ja recht zum Bewußtsein gebracht, wie

stark die Tradition diese Literatur der Popularphilosophie bestimmt. Ehe wir daher an die historische Auswertung der plotinischen Schriften gehen, bedarf die Frage nach ihrem Verhältnis zu dieser Tradition einer Erledigung.

Für eine solche Untersuchung ist die Schrift über die Vorsehung vor anderen geeignet, nicht nur weil sie ein besonders beliebtes Thema dieser ganzen Literatur behandelt, sondern weil über dies Thema eine Anzahl berühmter Schriften vorlagen, welche die Tradition sicherlich besonders stark bestimmt haben. So die Schriften περὶ προνοίας von Chrysipp und Panaetius und verwandte Schriften des Posidonius. Es sind uns eine Reihe eingehender Behandlungen dieses Themas erhalten, welche einen Vergleich mit der Schrift Plotins herausfordern, so die Schriften über die Vorsehung von Philo und Seneca, sowie der diesem Thema gewidmete Abschnitt in Ciceros Schrift über die Natur der Götter. Auch einige Diatriben Epiktets können herangezogen werden [1]). In der Tat zeigen nun Plotins Ausführungen so vielfältige Berührungspunkte mit ihnen, ja die Gemeinschaft erstreckt sich zum Teil bis auf die Anordnung des Stoffes, daß die Macht der Tradition auch über Plotin sich deutlich offenbart. Ich hebe nur folgende Punkte heraus:

1. Zeitliche Entstehung oder Ewigkeit der Welt? Philo I 6—23. II 45—48. Cicero II 58, 85. Plotin III 2, 1 p. 170, 26—171, 10. Dabei der Vergleich mit der menschlichen Voraussicht Philo I 24—32. Cicero II 57. Plotin ebd. 1 p. 170, 27—171, 3..

2. Polemik gegen den Materialismus, der alles auf den Zufall zurückführt. Philo I 37 ff. Cicero II 76—80. Seneca I 2. Plotin 1 p. 170, 12—16. Vielmehr die intelligible Welt Grund der sinnlichen Philo I 21. Plotin 1 p. 171, 10 ff.

---

[1]) Philo, de providentia, aus dem Armenischen übersetzt von Aucher in Philonis opera VIII 1830 S. 1—100. Seneca, Dialogorum l. I quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit. Cicero, de natura deorum, besonders II 75—153. Epiktet, Diatriben I 6. 16. III 17.

3. Allgemeine Ordnung der Welt. Philo I 70. Cicero II 81—87. Plotin 3.

4. Das Böse als Mittel der Erziehung. Philo I 38, 54, 58. Seneca II 2, III 3 ff., IV. Plotin 5 p. 176, 6—26.

5. Für den Guten gibt es nichts Böses. Philo I 62—66. Seneca II 1, V—VI. Plotin 6 p. 177, 1—3.

6. Die Tyrannen als Strafe der Götter. Philo II 31—32; vgl. Plotin 8.

7. Vergleich der Welt mit einer gut geleiteten Stadt, deren Ordnung auch das darin befindliche Schlechte keinen Eintrag tut. Philo II 82. Plotin 17 p. 191, 27—31.

8. Vergleich der göttlichen Weltregierung mit der Leitung des Heeres durch den Feldherrn. Philo II 102. Cicero II 85. Plotin III 3, 2.

9. Einteilung Seneca III 1 primum pro ipsis quibus accidunt, deinde pro universis. Plotin III 2, 11 p. 182, 24 ἕκαστα . . . . 15 p. 185, 19 ἡ συμπλοκὴ δὲ ἡ τούτων.

Diese Zusammenstellung, welche sich gewiß leicht noch weiter ausdehnen ließe, mag für unsere Zwecke genügen. Sie beweist schon, daß auch Plotin von der literarischen Tradition, welche die Behandlung solcher Themen in der griechischen Philosophie so eng miteinander verknüpft, nicht unberührt ist[1]). Aber wenn der Philologe mit Vorliebe dem Gemeinsamen in der Überlieferung nachgeht, weil er hoffen darf, mit seiner Hilfe aus den erhaltenen unselbständigen Darstellungen die älteren, originalen Behandlungen solcher Themen zurückzugewinnen, so reizt den Philosophiehistoriker mehr die Betrachtung, wie ein bedeutender Geist sich dieses überkommenen Lehrgutes bedient, und wie diese in fremdem Garten gepflückten und halb vertrockneten Pflanzen unter seinen Händen wieder zu frischem Leben aufblühen.

Solch souveräne Behandlung des übernommenen Lehrgutes

[1]) Das ὀρθῶς λέγεται III 2, 6 p. 177, 3 weist unmittelbar auf Vorgänger hin.

durch Plotin erweist schon die obige Zusammenstellung bei genauerer Prüfung. Die meisten Motive, die bei den älteren Schriftstellern die eigentliche Substanz der Untersuchung ausmachen, werden nur ganz kurz angeschlagen, wie als Überleitung zu wichtigeren selbständigen Erörterungen. Oder die abgeblaßten Vergleiche und Gedankenverbindungen werden neu durchdacht und gewinnen damit ein ganz neues Leben. Die Gedanken, welche ihn vor allem beschäftigen und die, wie wir sehen werden, aus dem eigenen Leben gewonnen sind, kennt die Überlieferung höchstens in blassen Abstraktionen. So ist das Verhältnis Plotins zu der in ziemlich festen Formen sich bewegenden Popularphilosophie, wie wir es von vornherein bei einem so bedeutenden Denker erwarten dürfen: er kennt diese Literatur, weist gelegentlich auf sie hin und benutzt den und jenen Gedanken; aber im ganzen ist seine Behandlung des Themas vollkommen selbständig.

Dies möchte ich an einem konkreten Beispiel noch genauer erweisen, an dem das Verhältnis Plotins zur kynisch-stoischen Diatribe besonders deutlich hervortritt, nämlich an dem berühmten Vergleich des Lebens mit einem Schauspiel. Kein Vergleich wird in der Diatribe lieber verwandt, spricht er doch besonders drastisch die innere Lösung vom Leben aus, welche diese philosophischen Wanderprediger forderten [1]). Helm unterscheidet in der Hauptsache vier Formen dieses Vergleichs in der Diatribenliteratur: 1. Nimm dir von der Bühne die Lehre, daß die großen Unglücksfälle die Reichen und Mächtigen treffen. 2. Spiele wie der gute Schauspieler alle Rollen, welche das Glück dir zuteilt, gleich gut, und — 2b) höre wieder rechtzeitig auf. 3. Nimm dir am Schauspiele die Lehre, daß die Rollen im Leben wechseln, und 4. daß der äußere Prunk nur leerer Schein ist.

---

[1]) Der Vergleich ist eingehend, doch ohne Berücksichtigung Plotins behandelt von Dümmler, Akademika S. 3—10 und Helm, Lucian und Menipp S. 46—53.

Auch Plotin verwendet in seiner Schrift über die Vorsehung diesen Vergleich (III 2, 11. 15—18), und er gibt ihm eine ungeahnt reiche Entfaltung. Erst bei ihm offenbart er seine ganze Fruchtbarkeit. Daher werden jene alten abgegriffenen Formen überhaupt nicht verwandt, sondern höchstens benutzt, um aus ihnen ganz neue Vergleichsmomente und damit einen ganz neuen Sinn des Vergleichs zu gewinnen. Ich unterscheide eine ästhetische, eine ethische und eine metaphysische Wendung des Bildes.

1. Die ästhetische Wendung will das Übel in der Welt durch den Hinweis auf das Drama rechtfertigen, welches auch das Geringere und Schlechtere umfaßt, da gerade in der einheitlichen Gestaltung einer solch reichen Mannigfaltigkeit das Schöne hervortritt. Die Vorsehung tadeln, weil einzelnes in der Welt nicht schön ist, das wäre dasselbe, „als wenn einer ein Drama deshalb tadeln wollte, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern auch Sklaven und Menschen mit bäuerischer und häßlicher Sprache. Würde das Drama doch gerade seine Schönheit verlieren, wollte man die geringeren Charaktere herausnehmen, da auch sie zu seiner Vollendung beitragen“ (11 p. 183, 1—4). Und um die Weltvernunft wegen der beständigen Kriege auf Erden zu rechtfertigen, heißt es: „obwohl sie sich selbst in ihren Teilen feindlich wird, ist sie doch in dem Sinne eins und einig, wie die Idee (λόγος) eines Dramas eine ist, die doch viele Kämpfe in sich befaßt“ (16 p. 188, 14—16).

2. Die ethische Wendung rückt den Gedanken in den Mittelpunkt, daß das Leben nur ein Schauspiel und darum im Grunde gleichgültig sei. Wenn das Leben ein Kampf ums Dasein ist, in dem die Lebewesen einander töten, so gibt der Glaube an die Seelenwanderung die Hoffnung, daß sie in anderen Körpern wieder aufleben: „wie auf der Bühne der ermordete Schauspieler sich umkleidet und mit einer anderen Maske wieder auftritt. So ist vielleicht auch das Sterben nur ein Wechsel des Leibes wie dort ein Wechsel des Gewandes, oder das Ablegen des Körpers wie

dort ein völliger Abgang von der Bühne“ (15 p. 186, 6—11, vgl. Platos Bild von dem Weber, der manches Kleid abträgt, um in dem letzten zu sterben, Phaedo 37 p. 87 b-d). Und kurz darauf: „Auch den Mord und mancherlei Todesarten, Eroberungen und Plünderungen von Städten muß man wie auf der Theaterbühne nur als Veränderungen und Wechsel der Szenen, als bloße Darstellungen von Jammer und Wehklagen betrachten. Denn auch hier in allen Wechselfällen des Lebens ist es nicht der innere Mensch, die Seele, sondern nur sein äußerer Schatten, welcher klagt und jammert und überall auf der großen Bühne dieser Erde seine Szenen aufführt“ (15 p. 186, 27—187, 2).

3. Die metaphysische Wendung ist aus der zweiten von Helm unterschiedenen Form insofern herausgesponnen, als in dieser das Glück als der die Rollen verteilende Dichter erscheint. Gott als der Dichter des Lebens, die Menschen als seine Schauspieler, dieses so außerordentlich zukunftsreiche Bild hat Plotin zuerst völlig ausgestaltet. Immer neue geistvolle Seiten weiß er ihm abzugewinnen. So vergleicht er die Verknüpfung von Schicksal und Schuld, von Vorherbestimmung und Willensfreiheit im Leben mit dem Drama, in dem der Dichter den einen Teil, den Text der Rollen, anordnet, den anderen, das Talent zum Spielen, verwendet, wie er es vorfindet. Ihrer Natur und ihrer Rolle (λόγος) entsprechend empfangen die Schauspieler ihren Platz. Haben doch auch die Schauspieler ihre Eigenart und geben sich selbst im Drama. „In den Dramen nun, welche die Menschen gemacht haben, gibt der Dichter die Worte, die Schauspieler aber haben von sich aus die gute oder schlechte Art des Spiels, denn ihre Aufgabe reicht weiter, als nur die Worte des Dichters herzusagen. In dem wahrhafteren Gedichte der Welt dagegen, dessen Teile dichterisch veranlagte Menschen nachahmen [1]), ist die Seele die Schauspielerin, und ihre Rolle empfing sie vom Schöpfer.

[1]) Novalis Poesie der Poesie!

Wie bei uns die Schauspieler ihre Masken empfangen und ihre Kleidung, die Prachtgewänder sowohl wie die Lumpen, so empfängt auch die Seele ihre Schicksale nicht willkürlich, sondern ihrer Rolle gemäß. Und indem sie dieselben sich anpaßt, ordnet sie sich harmonisch dem Drama und seinem Grundgedanken ein. Dann trägt sie ihre Taten und was sonst ihrem Charakter entspricht, als eine Art Gesang vor. Die Stimme und die mehr oder weniger schöne Gestalt des Schauspielers erhöhen entweder die Schönheit der Dichtung, oder er macht mit seiner schlechten Stimme das Drama zwar nicht anders als es ist, erweist sich selbst aber als Stümper. Der Dichter des Dramas aber entläßt ihn als guter Kunstrichter mit verdientem Tadel, und während er den guten Schauspieler in ehrenvolleren Rollen und wo möglich noch schöneren Dramen verwendet, so den schlechten in geringeren. Auf gleiche Weise tritt die Seele in diesem Weltgedicht auf, übernimmt eine Rolle und bringt zur Darstellung ihre gute oder schlechte Anlage mit. Sie wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, empfängt alles ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt endlich Ehre oder Strafe davon. Nur spielen diese Schauspieler auf einer größeren Bühne als auf einem gewöhnlichen Theater, denn der Schöpfer stellt ihnen das All zur Verfügung“ (17 p. 189, 22—190, 30).

Plotin erinnert an den alten Streit der Schauspieler mit dem Dichter um das Recht der Improvisation. Haben die Individuen gegenüber der allgemeinen Weltvernunft einen freien Willen? Das hieße ja Schauspieler einführen, „die etwas anderes sprechen als die Worte des Dichters, als ob das Drama an sich unvollständig wäre, und sie die vom Dichter gelassenen Lücken ergänzen müßten. Die Schauspieler wären dann nicht mehr Schauspieler, sondern ein Teil des Dichters, und dieser wüßte voraus, was sie sagen werden, um imstande zu sein, das Übrige in ununterbrochenem Zusammenhang damit zu verbinden“ (18 p. 192, 5—12).

Und er erinnert an die romantische Durchbrechung der Illusion, wenn das Drama seiner selber spottet, indem der Dichter sich selbst durch den Mund des Schauspielers kritisiert. Dem scheint das Böse in der Welt zu gleichen, wenn doch alles nach dem Willen der Vorsehung geschieht. „Wie kann es dem Göttlichen gegenüber noch Gottlosigkeit geben, wenn das Göttliche selbst sie hervorbringt? Das wäre doch gerade so, wie wenn ein Dichter in seinem Drama eine Person auftreten läßt, deren Rolle darin besteht, ihn selbst, den Dichter des Dramas, zu schmähen und herunterzureißen“ (16 p. 187, 20—23)[1]).

[1]) Die Vergleiche Plotins lohnten überhaupt eine Untersuchung. Sie dürfte zumeist ihren Ursprung aus der kynisch-stoischen Popularliteratur erweisen, aber die dort angeschlagenen Motive werden erst von Plotin voll entwickelt. So vergleicht er den Weg der Seele zu sich selbst gern mit dem Gang in den Tempel (V 1, 6; VI 9, 11 und dazu Philo, de providentia II 23). Auch das wundervolle, uralte mythologische Vorstellungen erneuernde Bild von dem Weltenbaum (III 3, 7; vgl. III, 8, 10 p. 274, 22—26) scheint in der stoischen Literatur vorbereitet (Cicero, de natura deorum II 85). Aber was hat Plotin daraus gemacht!

2. Plotin und Gallien.

Porphyrius erzählt uns im zwölften Kapitel seiner Lebensbeschreibung Plotins, daß zu dessen besonderen Verehrern auch der Kaiser Gallien und seine Gattin Salonina gehörten. Plotin habe den Kaiser zu veranlassen gesucht, eine in Kampanien zerstörte Philosophenstadt wieder aufzubauen und sie als Platonopolis nach Platos Gesetzen einzurichten. Er selbst wollte mit seinen Genossen dorthin ziehen. Der Wunsch des Philosophen wäre leicht erfüllt worden, wenn nicht einige aus der Umgebung des Kaisers aus Neid, Unwillen oder sonst einem elenden Grunde die Sache hintertrieben hätten.

Es ist schwer, sich ein Bild von diesen Beziehungen zu machen, schwer, sich Plotins Wirksamkeit in dem Rahmen jenes Zeitalters vorzustellen. Es ist die Zeit der furchtbarsten inneren und äußeren Zerrüttung des Reichs. Alle Grenzen drohten die Barbaren zu überfluten, in den Provinzen warfen sich Generäle zu selbständigen Herrschern auf, die Meere wurden durch Seeräuber unsicher gemacht. Die Pest griff aus dem Orient nach dem Westen und ganz besonders auch nach Italien hinüber. Und wollten wir unserem Hauptgewährsmann Glauben schenken, so hätte der Kaiser in all dieser Not ein wüstes Genußleben in der Hauptstadt geführt.

Die neuere Forschung hat nun das Bild Galliens wesentlich anders gezeichnet[1]). Man hat erkannt, daß unsere Überlieferung, wie sie vor allem in den Scriptores historiae Augustae vorliegt, durch die Senatspartei entscheidend beeinflußt ist, deren unaus-

[1]) Vgl. außer der Darstellung von Domaszewski in seiner Geschichte der römischen Kaiser II S. 297—308 jetzt besonders L. Homo, l'empereur Gallien et la crise de l'empire Romain in der Revue historique Bd. 113. 1913.

löschlichen Haß sich der Kaiser durch ihren Ausschluß von den höheren Militärstellen zugezogen hatte. In Wahrheit lehren die Tatsachen, daß er höchst energisch und meistens glücklich Krieg zu führen verstand, daß er durch geschickte Politik oft noch größeres Unheil abwehrte, und daß er im Innern durch eine große Militärreform die Grundlagen schuf nicht nur für seine eigenen, sondern auch für die militärischen Erfolge seiner glücklicheren Nachfolger. Trotzdem steht er einsam unter den Kaisern dieses Jahrhunderts da, die meistens barbarischer Abstammung und bloße Soldatennaturen waren. Er stammt aus alter vornehmer, römischer Familie, und seine Bildung müssen selbst seine Feinde anerkennen: „Fuit enim Gallienus, quod negari non potest, oratione poemate atque omnibus artibus clarus“ (Trebellii Pollionis vita Gallieni cap. 11). Wie einst Hadrian weilt er gern in Athen; er nimmt den Titel eines Archon an und läßt sich in die Mysterien von Eleusis einweihen (ebd.). Manche seiner Aussprüche gemahnen in ihrer ruhigen Fassung auch den schlimmsten Ereignissen gegenüber an Marc Aurel (ebd. cap. 6. 17), den Philosophen, den ein ähnliches Schicksal beständig im Feldlager festhielt. Seine Großmut und Milde werden gerühmt; er gewährte gern und verzieh gern (Zonaras XII 25).

Welche Stellung hat in Galliens Politik Plotin und Plotins Wirksamkeit gehabt? Daß diese Wirksamkeit tief in das Leben der Hauptstadt und gerade ihrer vornehmen Kreise eingriff, kann nach allem früher Gesagten nicht zweifelhaft sein. Wenn der Kaiser sie durch seine Freundschaft und Teilnahme förderte, muß er dabei bestimmte Absichten verfolgt haben. Es kann nicht nur die Liebhaberei eines vornehmen Dilettanten für Philosophie gewesen sein. Ging doch das Bestreben Plotins, wie es so deutlich in den Schriften seiner ersten Epoche hervortrat, auf praktische Wirkung; der Denker wollte ein Reformator der Sitten seines Zeitalters werden, und er ist es, nach Prophyrius' Erzählung, für weite Kreise geworden. Auf Reformen, militärische wie politische,

ging auch der Kaiser aus[1]). Bieten die Bestrebungen beider Männer solche Berührungspunkte, daß wir annehmen können, der Kaiser habe dem Wirken des Philosophen in seinem Programm eine Stelle eingeräumt?

Nach dem überlieferten Bilde beider Männer müßten sie einander innerlich völlig fremd gewesen sein: der Wollüstling auf dem Throne und der weltabgewandte Gelehrte. In Wahrheit verwirklicht sich in ihrer Verbindung wiederum das für die antike Geschichte seit alters so typische Bild: der Bund der großen Weisheit mit der großen Macht[2]). Der politische Gedanke, welcher die griechische Philosophie zu allen Zeiten beseelt hat, ist auch jetzt nicht verloren gegangen. Und die große politische Rolle, welche der Neuplatonismus im folgenden Jahrhundert spielen sollte, ist schon hier bei seinem Begründer vorbereitet.

Plotin erstrebte eine geistige Wiedergeburt der Zeit, indem er die Menschen aufrüttelte, sie von den sinnlichen Begierden losriß und ihnen das höhere Ziel eines edlen Lebens wies. Der Kaiser, der das rings von Feinden bedrohte, innerlich unterwühlte Reich schirmen und festigen sollte, mußte erkennen, daß er sein Ziel ohne eine solche Wiedergeburt des in furchtbarer Sittenverwilderung dahinlebenden römischen Volkes unmöglich erreichen konnte. Insbesondere konnten seine militärischen Reformen nicht zur vollen Wirkung gelangen, wenn mit der Änderung der äußeren Organisation nicht eine sittliche und damit notwendig verbunden eine physische Ertüchtigung des Volkes und zumal seiner führenden Stände stattfand[3]). Den Kampf gegen das Sinnliche haben wir als den Lebensnerv von Plotins Tätigkeit kennen gelernt. Und was uns Porphyrius (vita 7) von jenem Rogatianus erzählt, den

[1]) Vgl. Homo a. a. O. S. 248—263.

[2]) Vgl. Plato, Brief 2 p. 310e.

[3]) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. v. Premerstein, der mich überhaupt bei der Ausarbeitung dieser historischen Studie vielfach mit seinem freundlichen Rate unterstützt hat. Ich möchte ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank dafür aussprechen.

Plotin zur Mäßigkeit bekehrte, und der dadurch sein Podagra verlor und wieder zum freien Gebrauch seiner Gliedmaßen kam, mag uns typisch für viele ähnliche Fälle sein. Besonders aber mußte sich das Augenmerk des Kaisers auf die heranwachsende Generation richten. Die Zukunft des Reiches hing davon ab, ob es gelang, sie in einem ernsteren und strengeren Geiste zu erziehen als das verweichlichte Geschlecht der Gegenwart. Zu solcher Erziehung sollte Plotin mitwirken; als Erzieher gerade der Jugend war er sicherlich besonders tätig. Sagt uns doch Porphyrius, daß sein Haus voll war von Knaben und Jungfrauen (9 p. 11, 26).

In diesen Zusammenhang ist nun ganz offenbar auch jener Plan der Platonopolis einzureihen. Er ist etwas mehr als nur ein phantastischer Einfall, als welchen ihn Pöhlmann behandelt[1]). Mit Kommunismus hat er gar nichts zu tun, denn die Stadt sollte nicht nach Platos Politeia, sondern, wie das Porphyrius mit klaren Worten sagt, nach Platos Nomoi eingerichtet werden (12 p. 13, 21 f.). Der Staat, wie ihn Plato fordert, ist durchaus ein Staat der Erziehung, und der Staat der Gesetze insbesondere auf die Mäßigkeit (Sophrosyne), die Bezwingung der sinnlichen Begierden gerichtet. Eine solche Stadt, innerhalb des riesigen Reiches gegründet, konnte selbstverständlich eine unmittelbare politische Bedeutung nicht besitzen. Vielmehr wäre es eine große Erziehungsanstalt geworden, eine Art „pädagogische Provinz", geleitet von dem Philosophen zu dem Zweck, ein kräftiges Geschlecht heranzuziehen. Bedeutet ihm doch die politische Tugend vor allem Herrschaft über die Begierden und maßvollen Sinn (I, 2, 2 p. 14, 29—15, 2).

Neid und Unwillen nennt Porphyrius als die Motive derer, welche den Plan vereitelten. Wer konnte auf ein so edles Unternehmen unwillig sein? Ohne Zweifel die Männer der Senatspartei, gegen welche der Kaiser seine militärische Reform allein durchsetzen konnte. Sie beanspruchten die hohen mititärischen Stellen;

---

[1]) Geschichte der sozialen Frage im Altertum II[2] 1912 S. 584 f.

der Kaiser, wollte sie den durch ihre Tüchtigkeit bewährten Soldaten übertragen. Solche sollten ihm in Platonopolis herangezogen werden. So sahen sich die Senatoren in dem Besitz der Stellen bedroht, die sie ohne Aufgabe ihres üppigen Lebens erreichen wollten [1]).

Eine solch enge Verbindung des Platonismus mit dem Kriegertum darf uns nicht wundernehmen. Ist doch der Platonismus von seinen Anfängen bis in die späteste Zeit eine kriegerische Philosophie gewesen, und keineswegs jene dürre Gelehrtenreligion, wie man ihn sich wohl vorstellt. Der Krieger ist bekanntlich der eigentliche Träger des staatlichen Lebens bei Plato. Und am Ausgang der Antike hat der Platonismus im Bund mit der Mithrasreligion eine Erneuerung des Heidentums erstrebt; Mithras aber war vor allem der Gott der Soldaten. Gewiß kennt Plotin noch ein höheres Ziel als gute Bürger und Soldaten zu erziehen. Wie die Philosophen des platonischen Staates wird er nur halb widerwillig das Reich des Geistes verlassen haben, in dem er seine wahre Heimat besaß, um sich um die Bürger seiner irdischen Heimat zu mühen. Wir sahen, wie er zwischen dem unteren und oberen Wege in seinen erziehenden Reden unterschied. War dieser nur für die Philosophen, so jener vor allem für die Liebhaber des Schönen — deren Wesen aber müssen wir uns nach der platonischen Gliederung der Seele verständlich machen [2]). Danach herrscht in ihnen der mittlere Seelenteil, das θυμοειδές, das wir ja

---

[1]) Nach nicht ganz verständlichen Andeutungen des Porphyrius scheint Plotin den Kaiser auch in seinem Bestreben, die Männer des Senats von dem politischen Leben zurückzudrängen, unterstützt zu haben (vita 7 p. 10, 4—6, 18—20 und dazu IV 4, 44 p. 85, 25—28 gegen die Herrschsucht). Sichtlich läßt Porphyrius diese ganze praktische Seite von Plotins Wirksamkeit in seiner Darstellung zurücktreten. Er wußte, warum? Der Kreis des Plotin hatte inzwischen den Haß der Senatspartei zu spüren bekommen. Geflissentlich hebt er hervor, wie viele Freunde Plotin unter den Senatoren hatte (vita 7 p. 10, 13 f.).

[2]) Die platonische Dreiteilung der Seele liegt überall Plotins Unterscheidung der Menschentypen zugrunde; vgl. II 9, 9. V 9, 1.

auch bei Plato als die geistige Grundlage des Staates finden. Schöne Einrichtungen und Gesetze (I, 3, 2 p. 21, 17) sowie die sittliche Tüchtigkeit (ebd. 20 f., II 9, 9 p. 143, 28 f.) sind daher die Mittel, sie emporzuführen. Der Träger des θυμοειδές aber ist bei Plato bekanntlich der Krieger.

Gewiß bietet Plotin in seinen Reden keine politischen Spekulationen. Das Wesen und die beste Form des Staates mochte er von den Früheren, besonders von Plato, für genügend erörtert halten. Es war ja auch nicht seine Aufgabe, den Staat zu reformieren, sondern ihm tüchtige Bürger zu erziehen. Und so unpolitisch, wie man es häufig sich vorstellt, ist sein Denken keineswegs. Nicht zufällig ist ihm die erste und also verbreitetste Stufe der Tüchtigkeit die politische (πολιτικαὶ ἀρεταί I 2, 2). Und es ist ihm selbstverständlich, daß alle praktische Tüchtigkeit ihrem Wesen nach politisch ist (VI 3, 16 p. 302, 26—30). An dem platonischen Gedanken, daß nur die Schau des höchsten Gutes befähige, dem Staate Gesetze zu geben, hält er unbedingt fest, sind doch die Gesetze Abbilder der Gemeinschaft mit dem Intelligibeln (VI 9, 7 p. 450, 16—26), und die Vernunft, welche dem Staate Ordnung und Gesetz gibt, gleicht der Vernunft des Alls (IV 4, 39 p. 81, 24—31). Seine Anhänglichkeit an das Kaisertum drängt ihm gelegentlich wie ungewollt einen Vergleich auf die Lippen, um den Gegensatz zwischen der Weltseele, in der nur einer herrscht, und unserer von Begierden und Affekten hin und her gerissenen Seele anschaulich zu machen: „Es ist wie in einer lärmenden Volksversammlung. Der beste Redner dringt mit seiner Stimme nicht durch, sondern die schlimmsten Radaumacher und Schreier behalten die Oberhand; jener aber sitzt ruhig da, ohne etwas zu vermögen, überwältigt von dem Lärm der schlechteren Männer. In dem schlechtesten Manne herrscht das Gemeine (τὸ κοινόν) und der Mensch hängt von allem Möglichen ab, wie eine schlechte Staatsverfassung. In dem mittleren steht es wie in einem Staate, in dem ein tüchtiger Stand die Volks-

herrschaft, die nicht ganz zügellos ist, leitet. In dem besseren Menschen herrscht eine aristokratische Lebensverfassung, indem er das Gemeine flieht und sich dem besseren hingibt. In dem besten aber, das sich von dem Gemeinen absondert, ist einer der Herrschende, und von diesem einen empfängt das übrige seine Ordnung" (IV 4, 17 p. 55, 30—56, 7). Den gnostischen Christen gegenüber tritt er mit warmen Worten für den Wert des Staates ein: „Wie ist es recht, einen Staat zu tadeln, der jedem das ihm Gebührende gibt, in dem die Tüchtigkeit geehrt und die Schlechtigkeit ihre geziemende Strafe empfängt, wo nicht nur die Bilder der Götter, sondern die Götter selbst von oben hereinschauen?" (II 9, 9 p. 144, 4—7). Und wenn die Themen seiner Schriften selten eine Beziehung auf die Schicksale des Reiches zulassen, so steht er ihnen doch keineswegs gleichgültig gegenüber. So gedenkt er des großen Einfalls der Alemannen nach Italien. Damals bedrohten die Barbaren Rom, während der Kaiser fern in Gallien Krieg führte. Der Senat rief das Volk zur Verteidigung auf, und der Feind zog wieder ab. Wie mag sich damals die Senatspartei ihres Sieges gerühmt haben, während die Anhänger des Kaisers meinen mochten, die Rettung der Stadt sei eigentlich Galliens Verdienst, der mit Macht heranrückte und bald darauf die Alemannen bei Mailand vernichtend schlug. (Vgl. Zosimus I 37—38; Zonaras XII 24), Genau auf diese Lage passen die Worte Plotins in der wenige Jahre darauf geschriebenen Schrift I 5: „Kann doch die Rettung des Vaterlandes auch von einem Schlechten ausgehen, und die Freude über die Rettung des Vaterlandes kann ihm zuteil werden, auch wenn ein anderer die Tat vollbracht hat" (10 p. 43, 18—20). Der berühmte Festzug des Kaisers an seinem zehnjährigen Regierungsjubiläum (Vita Gallieni 7, 4—9, 8) wird kurz nachher mit entschiedener Sympathie erwähnt (V 5, 3 p. 183, 30—184, 4).

Der enge Zusammenhang, in dem Plotins Wirksamkeit mit

der Regierung Galliens steht, tritt besonders klar in der Bedeutung hervor, welche Beginn und Ende dieser Herrschaft für Plotin gehabt haben. Beide Ereignisse haben Epoche auch in seinem Leben gemacht. Porphyrius berichtet, daß Plotin im ersten Jahre der Regierung Galliens angeregt worden sei (προτραπείς), seine Vorträge niederzuschreiben (4 p. 6, 8 f.). Die Schüler des Ammonius hatten sich verabredet, nichts zu veröffentlichen. Erennius brach zuerst sein Wort und (der Heide) Origenes folgte seinem Vorgang; die anderen waren nicht mehr an ihr Versprechen gebunden. Trotzdem hat Plotin offenbar noch längere Zeit hindurch nichts geschrieben, bis er nach einer zehnjährigen Lehrtätigkeit in Rom plötzlich damit beginnt (3 p. 5, 15—26). Wir fragen nach einem Anlaß, der ihn jetzt aus seiner Zurückhaltung hervortreten ließ, und können ihn nur in dem gleichzeitigen Regierungsantritt Galliens finden. Sichtlich wünschte Gallien, daß er auf weitere Kreise wirke, wie ja seine Anagoge sich keineswegs an Gelehrte, sondern an Gebildete überhaupt richtet. Und Plotin selbst durfte mit Recht erwarten, unter der bildungsfreundlichen Regierung Galliens in der römischen Gesellschaft eine größere Resonanz zu finden. Auf eine Anregung, nicht auf einen eigenen Entschluß Plotins führt Porphyrius diesen Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit zurück. Sie dürfte wohl von dem Kaiser oder dessen Umgebung ausgegangen sein.

Noch deutlicher zeigt das Ende Galliens, wie unlösbar Plotins Tätigkeit an die Regierung dieses Kaisers geknüpft war. Seinem Schutze hatte der Denker in diesen Jahren der furchtbaren inneren und äußeren Katastrophen die ruhige Sicherheit zu danken, die ihm seine Wirksamkeit innerhalb und außerhalb des Schulkreises möglich machte. Seine Gönnerschaft und Förderung erschloß ihm sicherlich weitere Kreise. Da wird Gallien im März 268 bei der Belagerung Mailands ermordet; es war eine von der Senatspartei angezettelte Verschwörung der Generäle; einer von ihnen, Aurelius Claudius, wurde sein Nach-

folger. Wie hat dieses Ereignis auf Plotins Kreis gewirkt? Er ist mit einem Male in alle Winde zerstoben. Der Meister bleibt vereinsamt, in furchtbarer Krankheit dahinsiechend, zurück. Diese für die Schüler nicht gerade sehr rühmlichen Tatsachen muß man sich allerdings aus Porphyrius' Erzählung ziemlich zusammensuchen.

Porphyrius berichtet als einen Beweis für Plotins Menschenkenntnis, dieser habe ihm angemerkt, daß er sich das Leben nehmen wollte. Er sei deshalb zu ihm gekommen und habe ihm bedeutet, daß diese Schwermut nicht seelische, sondern körperliche Ursachen habe. Er müsse sich deshalb auf einer Reise erholen. Porphyrius befolgt den Rat und reist in die Gegend von Lilybaeum in Sizilien (11 p. 13, 7—15). Den Zeitpunkt gibt er an anderer Stelle an: um das 15. Jahr der Regierung des Gallien habe er sich nach Sizilien zurückgezogen (6 p. 8, 33 f.). Gallien hat $14^1/_2$ Jahr regiert, vom Herbst 253 bis März 268. Und gleich darauf bezeichnet Porphyrius die im ersten Jahre seiner Abwesenheit geschriebenen Schriften des Plotin als im ersten Jahre der Regierung des Kaisers Claudius geschrieben (6 p. 9, 4 f.). Seine Reise nach Sizilien fällt also sichtlich mit dem Regierungswechsel zusammen. Das möchte nun Zufall sein, obwohl wir immerhin nach einer Ursache dieses plötzlichen Lebensüberdrusses fragen müßten. Aber Porphyrius ist nicht der einzige, der Plotin in dieser Zeit verläßt. Erzählt er uns doch ganz gelegentlich, daß Amelius, der 24 Jahre dem Kreis des Plotin angehört hatte, bis zum ersten Regierungsjahr des Kaisers Claudius bei ihm geblieben sei (3 p. 5, 28—32); zur Zeit seines Todes hält er sich in Apamea in Syrien auf (2 p. 4, 22). Nur von diesen bedeutendsten Schülern erfahren wir Näheres; andere sind offenbar in Italien zerstreut (2 p. 4, 12—14. 22 f.). Plotin selbst hatte Rom verlassen und lebte auf einem Landgut in Kampanien (2 p. 4, 8—10. 7 p. 10, 6—8). Ausdrücklich sagt uns Porphyrius, daß niemand mehr bei ihm war und nur der Arzt Eustochius, als seine Krankheit eine

tödliche Wendung nahm, von Puteoli aus herbeieilte (2 p. 4, 12—23).

Wir müssen nach einer Ursache dieser plötzlichen Auflösung des plotinischen Kreises fragen und können sie nur in dem Tode Galliens finden, der zeitlich damit zusammenfällt. Der Haß, der sich zufolge der dem Senat feindlichen Politik Galliens gegen den Kaiser angesammelt hatte, und der noch zu uns so lebhaft aus der Überlieferung redet, mußte nach seiner Ermordung gegen seine Anhänger ausbrechen. Offenbar ist es in Rom zu Straßenauf läufen und Unruhen gekommen. Der Senat ließ Anhänger und Verwandte Galliens hinrichten, ein hoher Beamter wurde geblendet. Und der Terror hätte wohl noch weiter um sich gegriffen, wenn nicht der neue Kaiser selbst herbeigeeilt wäre, um Einhalt zu gebieten (Aurelius Victor, Caesares 33, 31—32; Zonaras XII 26). Der Kreis des Plotin, der so eng in die Bestrebungen des Kaisers verflochten war, mußte sich auch für gefährdet halten, und die bedeutendsten seiner Schüler suchen das Weite. Für allzu ehrenvoll werden sie es immerhin nicht gehalten haben, ihren Meister in seiner Krankheit so im Stich zu lassen. Darum die sonderbare Begründung des Porphyrius für seine Reise; er legt den größten Wert darauf, festzustellen, daß Plotin selbst ihn zu ihr veranlaßt hat.

Amelius ist nach Apamea in Syrien gegangen. In Syrien, und zwar in Tyrus, finden wir gleichzeitig Longin, der, auch ein Schüler des Ammonius, ein früherer Lehrer des Porphyrius, mit dem Kreise Plotins offenbar in enger Beziehung stand (vgl. vita 19—21). Er hatte lange Jahre eine Schule in Athen geleitet und mochte dort ebenso Schutz und Förderung Galliens genossen haben, wie Plotin in Rom. Ob er gleichfalls durch Galliens Ermordung oder schon ein Jahr zuvor durch den Einfall der Goten, die ganz Griechenland verwüstet hatten, aus Athen vertrieben war, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es kein Zufall, daß auch er jetzt in Syrien weilt. Dorthin läd er dringend den Porphyrius ein

(vita 19 p. 17, 18—25; 17, 36—18, 2), der schon zuvor gleichfalls kurze Zeit in Tyrus gewesen sein muß[1]). Syrien gehört zum Reiche Palmyra, in dem die Königin Zenobia seit der Ermordung ihres Gatten Odaenathus (266/7) für ihren Sohn die Herrschaft führte. Odaenathus hatte stets als der eigentliche Vertreter Galliens im Orient gegolten[2]). Gallien hatte ihn und seine Macht gegen die Usurpatoren Macrianus und Quietus benutzt; und wenn er ihm auch eine große Selbständigkeit hatte zugestehen müssen, so war die Verbindung zwischen dem Kaiser und seinem dux Orientis doch niemals gelöst worden. Zenobia hielt an dieser Politik fest; obgleich es gelegentlich sogar zu kriegerischen Zusammenstößen zwischen ihren und Galliens Truppen gekommen zu sein scheint, dachte sie doch nicht daran, sich dessen Oberhoheit zu entziehen. So mochte ihr Reich Galliens Freunden als die gegebene Zuflucht erscheinen. Sie haben hier zum Teil mit Leidenschaft die Politik Zenobias gegen Galliens Nachfolger unterstützt. Als Aurelian einige Jahre darauf Palmyra erobert und Zenobia gefangen nimmt, erscheint ihm ihr Ratgeber Longin so gefährlich, daß er ihn hinrichten läßt (vita Aureliani 30).

Der Hauptgrund dieser Parteinahme der Intelligenz für Zenobia aber liegt tiefer. Mit dem Tode Galliens ist das Reich der Bildung

---

[1]) Longin schreibt ihm: τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δι᾽πουθεν ἐπεσταλκώς . . . (19 p. 18, 4—6), eine für das Leben des Porphyrius nach kaum ausgenutzte Stelle. Wann war Porphyrius mit Longin zusammen in Tyrus? Nach der Anordnung des Satzes (παρόντι: seine Lehrzeit bei Longin in Athen; ἀπόντι: sein Aufenthalt in Rom) sicherlich nach seinem Weggang von Plotin. 269 finden wir Porphyrius in Lilybaeum (2 p. 4, 21), wohin er 268 gegangen war (6 p. 8, 33 f.). Bald darauf aber muß es gewesen sein, denn mit dem Anfang der 70er Jahre beginnen die Kriegsmaßnahmen Aurelians gegen Zenobia. Vor ihnen ist er vielleicht nach Lilybaeum zurückgeflüchtet, denn dorthin ist Longins Brief gerichtet (19 p. 17, 16). Ein Teil seiner Bibliothek ging ihm dabei verloren (19 p. 17, 24 f.). Der Einladung Longins, wieder nach Tyrus zu kommen, ist er nicht gefolgt (21 p. 21, 7 f.).

[2]) Über Galliens Orientpolitik vgl. jetzt besonders Homo a. a. O. S. 235 ff.

im Westen verwaist. Das Heerlager gewinnt wieder die Oberhand; die folgenden Kaiser sind reine Soldaten, von denen das geistige Leben nichts zu erwarten hatte. Dagegen versammelt Zenobia, selbst hoch gebildet, eine Anzahl führender geistiger Männer um sich. Außer Longin gehört Paulus von Samosata ihrem Hofe an. Was noch an geistiger Bildung übrig war — und Longin klagte wohl einmal, wie selten sie geworden sei im Vergleich zu seiner Jugend (vita Plotini 20 p. 18, 27—30) — schien sich hierher geflüchtet zu haben. Dies ist die eigentliche Bedeutung von Galliens Tode auch für Plotin: das Reich der Bildung hatte im Westen sein Ende gefunden. All seine Hoffnungen mußte Plotin vernichtet sehen. —

Aus dem Bewußtsein dieses vollen Zusammenbruchs sind die Werke der letzten Epoche von Plotins schriftstellerischer Tätigkeit entstanden (vgl. oben S. 25—28). Bei ihrem der Popularphilosophie nahestehenden Charakter werden wir ohne weiteres erwarten dürfen, daß sich diese Ereignisse darin spiegeln. Hierfür kommen ihrem Thema nach vor allem die beiden ersten Schriften in Betracht, über die Eudämonie und über die Vorsehung. Die folgenden flüchten sich in die rein abstrakte Betrachtung; und wenn die Schriften über den Grund des Bösen und die Wirkungen der Gestirne die Themata der beiden ersten wieder aufnehmen, so ist die Behandlung doch eine wesentlich theoretische, ohne daß die Begriffe unmittelbar auf bestimmte Inhalte der Wirklichkeit bezogen würden. Nur der schöne Satz, daß das Böse auch darum nützlich sei, weil es zum Denken anrege (II 3, 18 p. 103, 2—5), könnte als Leitspruch über allen Schriften dieses Zeitabschnittes stehen.

Jene beiden ersten, sichtlich sofort nach Galliens Ermordung geschriebenen Schriften handeln in der Tat unmittelbar von den Ereignissen dieses Jahres. Die alten Gemeinplätze der Popularphilosophie, die so unendlich oft über diese Themen deklamiert hatte, werden fallen gelassen oder mit neuem Leben

erfüllt. Nicht aus der Schultradition, sondern aus der Wirklichkeit und ihrer furchtbaren Not schöpft Plotin seine Gedanken. Für uns bieten diese Schriften dadurch die volle Bestätigung dessen, was zuvor über das Verhältnis Plotins zu seinem kaiserlichen Gönner gesagt wurde.

Über die Glückseligkeit (I 4). Nachdem alle Ansichten, welche das Glück in das Sinnliche und Äußere setzen, abgewiesen und die Glückseligkeit als das vollendete und also vernünftige Leben bestimmt ist, soll nachgewiesen werden, wie es sich auch dem Unglück gegenüber behaupte. Aber dabei werden nun nicht, wie sonst wohl, alle möglichen Unglücksfälle wahllos hergezählt. Die alten Gemeinplätze klingen wohl einmal an, Priamus' Geschick (5 p. 29, 22), sogar der unvermeidliche Stier des Phalaris (13 p. 36, 28). Aber das ist nur ein flüchtiger Tribut an die Tradition. Wirklich behandelt werden nur zwei Formen widrigen Geschicks, beide von Anfang in den Vordergrund geschoben: der Tod der Freunde (4 p. 29, 11 f.) und schwere Krankheit (5 p. 29, 16). Es sind die Probleme, welche das Schicksal Plotin gestellt hatte. Besonders eingehend wird vor allem das Problem der Krankheit besprochen (5—11); bis zu ihrer höchsten Steigerung, der völligen Bewußtlosigkeit, wird sie verfolgt. Die Schilderungen dieser Krankheit, ihre Schmerzen und ihre ekelhaften Äußerungen, die Verhinderung des Verkehrs mit anderen, stimmen genau mit den Angaben überein, welche uns Porphyrius über Plotins Krankheit macht (2 p. 3, 19—4, 10). Man kann geradezu sagen: seine Krankheit hat Plotin das Thema dieser Schrift gestellt. Aber nebenher läuft beständig das andere Motiv, die anderen Schicksalsschläge, welche die Krankheit um so quälender machen mußten. Auf das Große richtet sich der Blick, auf Königtum und Herrschaft über Reiche und Völker, auf Siedlungen und Gründungen von Staaten, Verfall der Herrschaften und Untergang des Staates (7 p. 31, 21—30). Die Bilder jener schlimmen Tage, als Senat und Volk gegen Galliens Anhänger wüteten, steigen auf: selbst

wird der Weise hingeschlachtet und seine Leiche bleibt ohne Bestattung, als Gefangener wird er fortgeführt oder muß die Seinigen fortgeschleppt sehen (7 p. 32, 1—10, vgl 8 p. 33, 10—12), Kinder und Besitztümer gehen ihm verloren (7 p. 31, 19). Im Hintergrund steht hier überall die Gestalt des Priamus, aber in seinem Schicksal wird eigenes Schicksal geschildert. Dabei ist es psychologisch bezeichnend, daß diese Bilder ohne bestimmte logische Grenze in die Schilderung der Krankheit hineinspielen. Es ist ein Schicksal, das mit einem Male über Plotin hereingebrochen ist.

Im Gegensatz zu dem Bilde dieses scheinbar unglückseligsten Weisen erhebt sich nun ein anderes, das Bild des Menschen, dem das Geschick das höchste Maß irdischen Glücks gewährt hat. Er ist schön, groß, reich und Herrscher über alle Menschen (14 p. 37, 15 f.). Man darf ihn nicht beneiden, wenn er sich hierdurch täuschen läßt, und ist er weise, so wird er sich nicht täuschen lassen oder doch beständig gegen die Täuschung angehen, wenn anders er für sein wahres Wohl sorgt (p. 37, 17—19). Und er wird sich seiner Vorzüge nicht rühmen, als ob er deshalb glücklicher wäre als der, der nichts besitzt (15 p. 38, 5 f.). Im folgenden werden diese zwei Arten des Weisen miteinander verglichen, von denen der eine alles äußere Glück besitzt, der andere das gerade Gegenteil (15—16)[1]). Ihre Eudämonie ist die gleiche, sofern sie in gleichem Maße Weise sind. So gewiß jener Elendeste, in Schmerzen und Bewußtlosigkeit Versenkte, Plotin selber ist, so gewiß dieser andere, der auf den Höhen des Lebens steht, eben der πάντων ἀνθρώπων ἄρχων, sein kaiserlicher Schüler und Freund. Denn die Eigenschaften, die Plotin diesem Weisen zuschreibt, häufen keineswegs wahllos alles Edle und Große auf sein Haupt, wie es wohl in den herkömmlichen Schilderungen des stoischen Weisen geschah. Es werden vielmehr nur einige ganz bestimmte Züge bezeichnet, die uns sämtlich als hervorstechende Eigen-

[1]) III 2, 6 p. 177, 8 f. das Motiv wiederholt.

schaften Galliens auch sonst überliefert sind: seine körperliche Schönheit (15 p. 38, 2), seine persönliche Tapferkeit (p. 38, 13), seine Freigebigkeit (p. 38, 22)[1]). In dunkeln Worten, die überhaupt nur so verständlich werden, wird auf Galliens Schicksal hingedeutet. Nachdem eben noch das volle, auch äußere Glück dieses Weisen hervorgehoben ist, heißt es unvermittelt weiter: „Wir betrachten den Glücklichen nach unserer Schwäche und halten für schrecklich und furchtbar, was der Glückliche nicht dafür halten wird. Oder er wäre noch nicht weise und glücklich, wenn er nicht alle Einbildungen über solche Dinge ablegte und, gleichsam ein neuer Mensch geworden, das feste Vertrauen zu sich hätte, daß ihn nie etwas Übles treffen könnte“ (15 p. 38, 7—13, vgl. 16 p. 38, 24—26). Streng gegen sich selbst, wird er in Glück und Unglück seinen Gleichmut bewahren. Gegen seine Freunde aber ist er gütig, denn „was er besitzt, teilt er auch seinen Freunden gerne mit und ist bei seinem verständigen Sinn ein rechter Freund“ (15 p. 38, 22 f.).

Dies Denkmal hat Plotin seiner Freundschaft mit dem Kaiser gesetzt. Ob es dazu beitragen kann, den Charakter dieses viel verleumdeten und viel geliebten Fürsten deutlicher zu erkennen, möchte ich den Historikern zu beurteilen überlassen. Ein Schmeichler jedenfalls hat es nicht entworfen; denn der, dem es galt, war nicht mehr am Leben und, sich zu dem Toten zu bekennen, nicht ungefährlich.

Über die Vorsehung (III 2 und 3). Handelt die vorangehende Schrift vor allem von Plotins Krankheit, so diese von den politischen Ereignissen der Gegenwart. Für unsere Zwecke kommt vor allem der erste Teil der Doppelschrift in Frage, während der zweite sich allgemeineren Erörterungen zuwendet.

---

[1]) Galliens Schönheit, von der auch sein Porträt zeugt, auf einer mösischen Inschrift erwähnt bei H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I 2 S. 812 Anm. 5. Seinen Mut wagten selbst seine Feinde nicht abzuleugnen: vita Gallieni 7, 2. Seine Freigebigkeit: Zonaras XII 25.

Auch bei diesem Thema ist die ziemlich wahllose Aufzählung aller möglichen Übel, welche das Walten der Vorsehung zu widerlegen scheinen, die übliche Methode der kynisch-stoischen Diatribe. Plotin faßt diese Tafel der Übel sofort in einem Gedanken zusammen, mit dem er den Grundcharakter seiner Zeit bezeichnet. Die Feindschaft der einzelnen Teile gegeneinander ist der Grundzug der sinnlichen Welt. Denn während in der intelligibeln Welt alles in einem und vollkommenen Sein verharrt, ist die sinnliche Welt in Vielheit geteilt. „Daher ist ein Teil von dem andern abgetrennt und ihm fremd geworden, es herrscht nicht mehr nur Freundschaft, sondern zufolge der Spaltung auch Feindschaft und durch diesen mangelhaften Zustand ist notwendig der eine Teil dem andern feindlich gesinnt. Denn der Teil genügt nicht sich selbst, sondern wird von einem andern erhalten und ist dem, von welchem er erhalten wird, feindlich" (2 p. 171, 30—172, 2; vgl. 172, 14—27)[1]). Daraus entstehen die gegenseitigen Nachstellungen und Vernichtungen der lebenden Wesen, die gegenseitigen Ungerechtigkeiten der Menschen. Denn indem jeder nach dem Guten strebt, aber nicht fähig ist, das wahre Gute zu erreichen, gehen sie irre und wenden sich gegeneinander (4 p. 174, 32—175, 6). Als ein in sich gespaltenes, ist das Leben nicht fähig, Gesetz und Ordnung wahrhaft in sich aufzunehmen, und es entsteht Unordnung und Ungesetzlichkeit (4 p. 175, 10—20). Die Schuld wird dabei aber durchaus dem Einzelnen zugeschoben. Er hat die Fähigkeit, das Gute zu ergreifen, aber ganz allmählich wächst die Lust zum Bösen in ihm, wie es Plotin mit psychologischer Feinheit schildert. Ein geringes Nachgeben gegenüber den Begierden, zuerst nicht weiter beachtet und deshalb nicht sofort gehemmt, setzt sich fest und bewirkt einen Hang zum Bösen, wodurch der erst geringe Fehler nun immer schlimmer wird (4 p. 175, 20—28; vgl. III 3, 4 p. 196, 32).

---

[1]) Haß und Liebe als die Grundgesetze des Alls IV 4, 40 p. 82, 18.

Am meisten aber belastet es die Vorsehung, wenn in diesem Streite aller gegen alle die Schlechten die Oberhand gewinnen über die Guten. In diese ganz bestimmte Form faßt Plotin den alten Gedanken von dem Glück der Schlechten und dem Unglück der Guten. Die Schlechten werden die Herren und Herrscher der Staaten und die Guten ihre Sklaven, sie gewinnen im Kriege die Oberhand und handeln schmählich an ihren Gefangenen. Das Gesetzwidrigste wagen sie zu tun (6 p. 177, 11—17; vgl. 7 p. 178, 24—28). Noch deutlicher und ganz im selben Sinne bezeichnet gelegentlich die Schrift über die Wirkung der Gestirne den Regierungswechsel. „Die Herrschaft", sagt Plotin hier, „wird entweder in gebührender oder in ungebührlicher Weise erlangt. Jene geht auf die bessere Einsicht der Wählenden zurück, diese hat sich einer selbst verschafft durch Zusammenrottung seiner Genossen oder sonst irgendwie" (II 3, 14 p. 99, 6—9)[1]).

Die Schuld für diese Überlegenheit der Schlechten sucht Plotin abermals in den Menschen selbst[2]). Die Guten tragen selber die Schuld, wenn die Schlechten ihrer Herr werden. Er sagt (III 2, 8): Der Mensch steht zwischen Göttern und Tieren in der Mitte; die einen gleichen mehr jenen, die anderen mehr diesen, die Mehrzahl aber hält sich in der Mitte. Die Schlechtgewordenen nun ziehen diese Mittleren zu sich hinab und überwältigen sie, weil sie nicht vollkommen gut sind und sich gegen jene nicht gerüstet haben, wie Knaben, die ihren Körper geübt, aber ihre Seele vernachlässigt haben, über ihre

---

[1]) Es sind damit scharf die beiden Formen der Übertragung kaiserlicher Gewalt bezeichnet — der gesetzlichen durch Wahl des Senats und der ungesetzlichen durch Militärrevolte —, wie sie jetzt besonders O. Th. Schulz, Vom Prinzipat zum Dominat, durch das dritte Jahrhundert hindurch verfolgt hat. Sie werden von den antiken Historikern häufig ganz ähnlich einander gegenübergestellt wie von Plotin. Vgl. etwa vita Valeriani 5, 1: non ut solet tumultuario populi concursu, non militum strepitu, sed iure meritorum et quasi ex totius orbis una sententia.

[2]) Danach ist das von Ernst Schröder, Plotins Abhandlung πόθεν τὰ κακά (Rostocker Dissert. 1916) S. 118 ff. Gesagte zum Teil zu berichtigen.

weichlicheren Genossen in der Ringschule den Sieg davontragen, eine gerechte Strafe für deren Trägkeit und Üppigkeit (ἀργίας καὶ τρυφῆς p. 179, 27 f.). Obwohl ihnen Ringschulen angewiesen wurden, wollten sie lieber ihr träges und weichliches Leben weiter führen und fielen wie gemästete Lämmer den Wölfen zur Beute. Im Leben freilich gilt es kein bloßes Spiel. Da sind beiderlei Knaben mit ihrem Unverstand groß geworden und haben sich mit Waffen umgürtet. Aber auch jetzt gewinnen die Schlechten die Oberhand wegen der Unmännlichkeit der Unterliegenden (8 p. 179, 5—180, 9).

Bestünde das überlieferte Bild Galliens zu Recht, so läge es nahe, diese Sätze auf den Kaiser selbst zu beziehen. Aber das ist ausgeschlossen gegenüber dem Bilde des glücklichen Weisen, das Plotin in der vorangehenden Schrift entwirft, und das so sichtlich die Züge des Kaisers trägt. Vielmehr besitzen wir in diesem Kapitel eine wichtige Bestätigung dessen, was oben über die Stellung Plotins in der Politik des Kaisers gesagt wurde. Zu kriegerischer Männlichkeit hatte er die Guten — die Anhänger Galliens — erziehen wollen; die Gymnastik spielt ja auch in Platos Erziehungsplan eine wichtige Rolle. Aber der Hang zu Luxus und Bequemlichkeit war größer, und so ist das Reich den rohen Soldaten zur Beute anheimgefallen. Die Kreise aber, welche Plotins Bestrebungen insbesondere widerstanden, werden nun im folgenden noch genauer bezeichnet, und damit wird die Möglichkeit einer Deutung auf den Kaiser selbst vollends hinfällig.

Für die unkriegerischen Leute, heißt es weiter, darf selbst ein Gott nicht kämpfen. Besagt doch ein Gesetz, daß im Kriege die gerettet werden, welche sich als Männer zeigen (oder auch: sich abgehärtet haben ἀνδριζομένους p. 180, 11), und nicht die, welche beten, wie auch ernten soll, wer arbeitet, und nicht, wer betet. Es ist doch lächerlich, im Leben alles nach eigenem Sinne zu treiben, auch wenn es gegen den Wunsch der Götter ist, und von den Göttern nur seine Rettung zu verlangen, und dabei noch

nicht einmal das zu tun, wodurch man sich nach dem Willen der Götter selber retten kann. Für solche ist der Tod besser als das Leben. Würde der Friede in Unverstand und allerhand Schlechtigkeit bewahrt, dann hätte die Vorsehung ihr Amt nachlässig versehen. Denn es ist nur gerecht, wenn bei der Unmännlichkeit der Beherrschten die Schlechten herrschen (8 p. 180, 9—26). Das folgende Kapitel fügt diesem Gedanken noch einiges hinzu. Die Vorsehung darf nicht so beschaffen sein, daß wir nichts sind. Vielmehr besagt ihr Gesetz, daß den Guten ein gutes Leben zuteil wird und für die Zukunft bevorsteht, den Schlechten ein schlechtes. Nicht billig aber ist es, daß die Schlechtgewordenen fordern, andere sollten unter Preisgabe ihres eigenen Daseins ihre Retter sein; ebensowenig, daß die Götter ihr eigenes Leben aufgeben sollten, um sich um jedes einzelne zu kümmern, oder daß die guten Menschen, welche ein besseres Leben führen als Menschenherrschaft, die schlechten regieren sollen. Haben sie sich doch auch selbst niemals darum bemüht, daß die Guten zur Herrschaft gelangten, damit sie selbst gut würden, sondern sie sehen scheel, wenn einer an sich selbst eine edle Natur besitzt. Und doch würden mehr Menschen gut geworden sein, wenn sie sich deren Leitung hingegeben hätten (9 p. 180, 27—181, 15).

Mit triftigen Gründen hat man diese Sätze auf die Christen gedeutet; wie denn die Schrift auch sonst auf die Gnostiker Bezug nimmt[1]). Der Gedanke, daß Gott sein eigenes Leben aufgeben könnte, um den Menschen zum Heiland (σωτήρ) zu werden, spricht, abgesehen von allem anderen, unwiderleglich für diese Deutung. Aber daß jene Sätze zugleich einen politischen Sinn haben, kann nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie darin stehen, nicht zweifelhaft sein. Die Tadelsucht der Christen gegenüber dem Staate wirft Plotin ihnen auch in der gegen die Gnostiker ge-

[1]) C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum (Texte und Untersuchungen her. von Gebhardt und Harnack N. F. V 4) 1901 S. 71—81.

richteten Schrift vor, ihre Tadelsucht und ihre Überhebung, die kein fremdes Verdienst anerkennen will (II 9, besonders Kap. 9 zu vergleichen). Das paßt genau zu unserer Stelle. Nun ist es bekannt, daß das Christentum der vorkonstantinischen Zeit Krieg und Militärdienst feindlich gegenüberstand[1]). Ohne Zweifel hat Plotin in seinem Streben nach einer männlicheren Erziehung der Jugend gerade auch von dieser Seite starken Widerstand erfahren müssen. Wenn er sich immer wieder gegen den Materialismus und den nur auf die sinnliche Lust gerichteten Geist wendet, so gelten ihm die Gnostiker um nichts besser als die Epikureer. Diesen Geist hat Plotin im Bunde mit dem Kaiser bekämpft, um durch Kräftigung der Sitten den Staat zu retten. Um die oben angeführten Sätze recht zu verstehen, müssen wir uns immer gegenwärtig halten, daß in dem Agathos und der Arete die Begriffe des Tüchtigen und der Tüchtigkeit mitklingen, und daß sie die körperliche Leistung durchaus mit einschließen.

Die großen Bekehrungsschriften gegen die Gnostiker, welche eine so hervortretende Stelle unter den Schriften des zweiten Zeitabschnittes einnehmen, empfangen von hier noch eine besondere Beleuchtung. Der frivolen Sittlichkeit der Gnostiker, die wohl mahnten: „blicke auf Gott", dabei aber Sophrosyne und Gerechtigkeit zum Gelächter machten, und nur die Lust und den Nutzen anerkannten (II 9, 15), stellt Plotin sein strenges und männliches Erziehungsideal gegenüber. „Achtet besonders darauf, wie die bei uns übliche Art zu philosophieren, außer allem anderen Guten, schlichter Charakter und reine Gesinnung auszeichnet, denn sie erstrebt nicht selbstgefällige Überhebung, sondern wahre Würde, und verbindet Kühnheit mit klarem Denken, Festigkeit, bedächtigen Sinn und Umsicht" (II 9, 14 p. 151, 27—33). Dies alles sind die typischen Eigenschaften eines guten Soldaten. Die Christen sollten für den römischen Staat und das römische

[1]) Harnack, Militia Christi S. 46 ff.

Heer gewonnen werden. Daran, daß Gallien die Edikte seines Vaters gegen die Christen aufhob, sei in diesem Zusammenhang nur erinnert[1]).

Plotins Bemühungen waren umsonst. So kann er den Christen vorwerfen, daß sie den Kaiser nicht unterstützt haben, und durch ihre Weichlichkeit die Gegner, die Schlechten, die Oberhand erhielten. Jetzt mochten sie um den Tod dieses milden Herrschers jammern, wären sie lieber mannhaft für ihn eingetreten, statt bloß zu beten! Aber sie sahen nur scheel auf den, der von Natur edel ist (III 2, 9 p. 181, 13)[2]). Der echt heidnische Stolz tritt hier der christlichen Demut entgegen. Mit dem von Natur Edeln kann nach dem ganzen Zusammenhang nur Plotin selber gemeint sein. Ihn hätten sie zum προστάτης (p. 181, 14) wählen sollen, wie er sich ihnen dazu angeboten hatte[3]).

Die letzten Kapitel der Schrift nehmen die Gedanken des Eingangs wieder auf. Wie kann die Vorsehung angesichts jenes unversöhnlichen Krieges, der unter den Menschen wie unter allen Lebewesen herrscht, gerechtfertigt werden? (15 p. 185, 19—186, 1). Aufhören wird er wohl niemals (p. 185, 23), und vielleicht ist er nötig, damit ein Wechsel unter den Lebewesen stattfindet, die ja sowie so nicht ewig leben können (p. 186, 1–3), Ist doch der Tod in Krieg und Schlachten nichts Schlimmes, da er nur ein wenig vorwegnimmt, was im Alter doch eintritt (p. 186, 21—23). Das von Plotin in seinem ganzen Reichtum entfaltete kynische

---

[1]) Über Plotins Stellung zur Welt im Gegensatz zu der der Gnostiker vgl. noch II 9, 18 p. 156, 31—157, 14.

[2]) Sind die von Porphyrius vita 12 p. 13, 25 erwähnten φθονοῦντες dieselben?

[3]) Das genaue Widerspiel zu Plotins Vorwürfen gegen die Gnostiker haben wir in Origines' Auseinandersetzung mit Celsus (contra Celsum VIII 68–75). Dieser hatte den Christen vorgeworfen, daß, wenn alle wie sie handelten, der Kaiser bald vereinsamt dastehen und die Herrschaft der Welt an die wilden Barbarenhorden kommen würde, und er hatte sie aufgefordert, dem Kaiser zu helfen, für ihn zu kämpfen und mit ihm ins Feld zu ziehen. Origenes antwortet ihm, daß die Christen dem Kaiser mit der besten Waffe zu Hilfe kämen, nämlich mit — Beten.

Gleichnis vom Schauspiel des Lebens (vgl. oben S. 31—35) muß über alles Furchtbare des äußeren Daseins hinwegtrösten. Ist doch all dies Leben nur wie ein Spiel. Nimmt der Weise daran teil, so soll er sich bewußt bleiben, daß er in ein Spiel von Kindern hineingeraten ist (15 p. 187, 2—13). Indem die Weltvernunft die Teile einander entgegenstellt und sie bedürftig schafft, entstehen die Kriege; aber in allen Gegensätzen erhält sich doch die eine Vernunft, wie die Idee eines Dramas in seinen Verwicklungen oder die Harmonie in dem Wechsel der Töne (16 p. 188, 11—189, 5).

So wendet diese Schrift den Blick von dem persönlichen Schicksal auf das große Schicksal des Staates. Jammer über den Verlust des gemordeten Freundes würde dem Weisen nicht ziemen. Er weiß, daß es für den Guten nichts Böses gibt, wie für den Bösen nichts Gutes (6 p. 177, 1—3). Ja, das von außen an sie herantretende Unglück wird für die Guten zum Segen (5 p. 176, 15—26). Die Schlechten haben, auch wenn sie obsiegen, ihre Strafe dahin, eben dadurch, daß sie Schlechte sind (4 p. 175, 6—9; 8 p. 179, 31—180, 4). Und es gibt einen Ausgleich in einem folgenden Leben, in dem die Schlechten leiden für das, was sie jetzt getan, wie das Leiden der Guten als läuternde Strafe angesehen werden kann für Taten, die sie vielleicht in einem früheren Leben begingen (4 p. 175, 28—33; 13 p. 183, 17—184, 3) [1]).

[1]) Ob sich sonst in diesen Schriften noch einzelne Anspielungen auf geschichtliche Verhältnisse der Zeit finden, mögen die Historiker beurteilen. Mir kam es nur darauf an, das allgemeine Urteil Plotins über Gallien und sein Geschick herauszuheben. Wenn es III 2, 18 heißt: „Aus einem Ehebruch und der Entführung einer Kriegsgefangenen gehen naturgemäß Kinder hervor und vielleicht bessere Männer" (p. 192, 14—16), so denkt man unwillkürlich an die Markomannenprinzessin Pipa, die Gallien „perdite dilexit" (vita Gallieni 21, 3; vgl. Aurelius Victor, Caesares 33, 6; Epitome 33, 1). Aber ob diese Stelle geeignet ist, auf die schwierige Frage nach Galliens Söhnen ein neues Licht zu werfen, möchte ich nicht entscheiden.

3. Plotins Evangelium.

Es wurde am Eingang dieser Betrachtungen darauf hingewiesen, daß die systematische Darstellung eine ungeeignete Form ist, den Gehalt der plotinischen Lehre wiederzugeben. Ein System tritt nirgends als von ihm selbst beabsichtigt hervor, und was sich als ein solches aus seinen einzelnen Schriften zusammenstellen läßt, ist nicht so neu und selbständig, wie wir es bei einem Denker von der Bedeutung Plotins erwarten müssen. Dagegen sahen wir, daß er als Apostel einer neuen Lehre in Rom auftrat, daß er ein neues Heil der in das Sinnliche versunkenen Welt verkünden wollte. Wie lautete sein Evangelium? Oder besser: worin lag der Grundgedanke dieses Evangeliums? Denn für dessen Einzelheiten machte Plotin, dem eklektischen Zuge des gesamten späteren griechischen Denkens folgend, starke Anleihen bei den überlieferten ethischen Philosophien. Welches war die neue Idee, aus der Plotin die alten sittlichen Forderungen glaubte neu begründen zu können, mit der er ihnen einen neuen Zugang zu dem Geiste der Zeit glaubte verschaffen zu können?

Diesen Grundgedanken Plotins, aus dem alle weiteren Begriffe sich entwickeln, zu finden, kann nach dem früher über den Charakter von Plotins Schriften Gesagten nicht allzu schwer sein. Er muß ausgesprochen sein in jenen Anagogai, den Bekehrungspredigten, die den Sinn seiner Bestrebungen am deutlichsten kundgaben. Und unter diesen wieder werden wir nach seinem einfachen Inhalt vor allem jene Anagogai fragen müssen, welche dem sogenannten unteren Wege angehören. Denn hier wendet sich Plotin ja an eine philosophisch noch nicht oder jedenfalls weniger ausgebildete Hörerschaft, der der neue Gedanke zum erstenmal

entgegengebracht werden soll. Dagegen werden wir seine letzte und höchste Begründung eher in den Schriften erwarten dürfen, die den oberen Weg einschlagen und einem engeren Schulkreise die ihrem Inhalte nach bereits angenommene Lehre zur höchsten Strenge des Begriffs entwickeln. Hierfür werden gelegentlich auch die theoretischen Schriften der späteren Zeit heranzuziehen sein. In dieser Gestalt muß der Grundgedanke in jenen Anagogai notwendig ausgesprochen sein; er muß sich hier schlichter philologischer Erklärung erschließen.

Wir wollen dabei unser Augenmerk nur auf die letzten Abstraktionen des plotinischen Denkens richten. Wenn wir in den vorangehenden Studien die äußeren Umstände von Plotins Wirken zu klären suchten, so wollen wir hier in das innerste Zentrum seiner Ideen eintreten, aus dem alle übrigen Inhalte seines Denkens ihren Sinn und ihre Beleuchtung empfangen. Die Ausgestaltung des einen Grundgedankens, durch die sein Evangelium erst eine reichere Fülle und dadurch größere Eindringlichkeit erhält, sollen hier außerhalb unseres Weges bleiben, da es gegenüber den bisher allein versuchten systematischen Darstellungen der Lehre Plotins meines Erachtens zuerst einmal darauf ankommt, den letzten Grund zu finden, auf dem sein gesamtes Denken und Wirken sich aufbaut.

Um diesen Grundgedanken und damit den tiefsten Sinn von Plotins Evangelium richtig zu würdigen, müssen wir etwas weiter Umschau halten; wir müssen ihn verstehen aus der Entwicklung des griechischen Denkens überhaupt. Die Philosophie fragt bei den Griechen seit ihren Anfängen nach dem Seienden. Es gilt ihr als selbstverständlich, daß mit der Antwort auf diese Frage auch die Frage nach dem Grunde des Sittlichen beantwortet ist; es gilt ihr als selbstverständlich, daß in dem wahrhaft Seienden auch der wahre Wert beschlossen liege. Streit besteht zwischen den verschiedenen Richtungen nur über den Weg, auf dem man zu diesem Seienden gelangen könne. Solcher Wege aber kennt

das griechische Denken von alters her zwei, seit zuerst Parmenides das Denken in schroffen Gegensatz zur Vorstellung gesetzt hatte: Wahrnehmung und Begriff. Alle griechischen Gedankensysteme lassen sich diesem Gegensatz einordnen, um ihn entzündeten sich die wichtigsten Debatten des griechischen Denkens. Die Wahrheit des Begriffs gegenüber dem Sensualismus der Sophisten erkämpft und behauptet zu haben, war die große Tat Platos gewesen; dieser Streit war das wichtigste Ereignis der älteren griechischen Philosophie.

Auch in der hellenistisch-römischen Zeit standen sich die Schulen unter dem gleichen Kampfruf gegenüber[1]). Die Epikureer vertraten vor allem den Sensualismus, die Peripatetiker den Rationalismus, während die Stoiker eine vermittelnde Stellung suchten. Dem rationalistischen Gedanken hatte Aristoteles seine feste Ausprägung gegeben, indem er die im Syllogismus gewonnene Definition für das Wesen der Sache erklärte. All diese Systeme aber besaß die spätere Zeit nur als überlieferten Besitz, an dem wohl eklektisch durch Vertauschung einzelner Glieder manches gewandelt, aber doch nichts grundsätzlich weitergebildet wurde. Die führende Gedankenrichtung dagegen wird der Skeptizismus, der eine reiche Entfaltung erlebt, in der er eigentlich alle, auch später wirksamen skeptischen Gedanken entwickelt. Und der Skeptizismus wandte sich sowohl gegen den Sensualismus wie gegen den Rationalismus. Seine Voraussetzung bleibt dabei die gleiche, wie die der gesamten griechischen Philosophie. Auch er fragt nach dem Seienden und prüft jene beiden Richtungen auf ihre Fähigkeit, zum Seienden zu gelangen. Er verwirft sie, weil sie diese Fähigkeit nicht besitzen. Besonders wichtig sind hier — neben den allbekannten Einwänden gegen die Sinneswahrnehmung — die skeptischen Angriffe auf den Syllogismus, seit Aristoteles das große Instrument des rationalistischen Denkens. Der Syllogismus gelangt zu keinem

[1]) Vgl. meine Geschichte der griechischen Ethik II, 1911, S. 358 ff.

Seienden, denn seine Prämissen bedürfen zu ihrem Erweise weiterer Prämissen, so daß wir auf einen unendlichen Regreß kommen; und der Syllogismus führt uns nur im Kreise herum, denn der Folgesatz ist in dem Major tatsächlich schon mit enthalten.

Das ist, in den äußersten Umrissen skizziert, die Lage der theoretischen Philosophie. Die Akademie ist dabei in erster Linie Träger dieser Skepsis, im übrigen neigt sie sich eklektisch den verschiedenen Systemen zu. Zu einer selbständigen Begründung der Philosophie bringt auch sie es nicht. Diese theoretische Lage aber ist nur Ausdruck für den Zustand der gesamten Lebensverfassung und Geisteshaltung der Zeit. Die Skepsis ist ihr am meisten hervorstechender Zug, die Verzweiflung an dem Glauben, daß in irgendeiner Erscheinung des Lebens ein wahrhafter Wert sich verwirkliche. Die Masse ergab sich daher unbedenklich einem robusten Materialismus, der seine Begründung nicht in irgendwelchen Begriffen, sondern allein in dem Wunsche nach möglichstem Lebensgenusse besaß. Die ernsteren Naturen dagegen blickten verlangend nach einem neuen Lebenswerte aus; ein rastloses Suchen nach neuen Werten erfüllt die Zeit. Es bereitet den Boden für die Aufnahme all jener orientalischen Kulte und Religionen, als deren eine auch das Christentum seinen Einzug hielt. Sie wenden sich sämtlich an das Erlösungsbedürfnis einer an sich verzweifelnden Zeit.

Der Philosophie aber mußte sich dies Bedürfnis in der alten Frage nach dem Seienden darstellen. Nur das wahrhaft Seiende, in welcher Gestalt es immer bewiesen oder verkündet würde, vermochte dem Dasein des Einzelnen wie der Gesamtheit erneut einen festen Grund zu bieten. Alle bisher zu diesem Ziele benutzten Wege waren durch die Einwände des Skeptizismus verlegt. So kam es darauf an, einen neuen Weg zum Seienden zu eröffnen. Und einen solch neuen Weg eben will Plotin seine Hörer führen.

Plotin verwendet, um diesen Weg zu bestimmen, mancherlei Ausdrücke, deren sich auch die mystischen Kulte, wie die kynischen oder neupythagoreischen Volksredner der Zeit bedienten. Sie alle wollten ja den Menschen eine Erlösung predigen. Auch Plotin fordert die Abwendung der Seele vom Körper, die Reinigung, um Gott ähnlich zu werden oder um selbst Gott zu werden. Dieser großen Bewegung, welche der herrschenden Skepsis zum Trotz einen neuen Lebenswert in der Überwindung des bloß sinnlichen Lebens gewinnen will, gliedern sich auch Plotins Bestrebungen ein. Aber nur er hat den hier lebendigen Geist philosophisch zu deuten vermocht, nur bei ihm ringt er sich zur Klarheit des Begriffs hindurch. Wir lassen hier all jene äußeren Einkleidungen beiseite, um nur nach den streng begrifflichen Bestimmungen zu fragen.

Die überlieferten Systeme, das stoische sowohl wie das akademisch-peripatetische, wie sie in dem Bewußtsein der Zeit fortlebten, vermochten dem Erlösungsbedürfnis nicht mehr zu genügen, weil sie sozusagen dogmatisch verknöchert waren. Das Seiende, von dem sie redeten, erschien als ein äußerlich Vorhandenes, dessen sich das Denken mit Hilfe der logischen Operationen bemächtigen müsse. So hatte es seine unmittelbare Beziehung zu dem erkennenden Bewußtsein eingebüßt, und der Skeptizismus hatte leichte Arbeit mit dem Nachweis, daß zu einer solchen, unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Realität weder Wahrnehmung noch Denken einen Weg eröffneten.

Plotin erinnert wieder an den lebendigen Grund aller Philosophie in dem Subjekt. Er erneuert den Ruf, mit dem dereinst Heraklit die griechische Philosophie eingeleitet hatte: suche dich selbst! (V 9, 5 p. 222, 1). Die Seele soll sich ihrer selbst erinnern (I 6, 2 p. 45, 26—30), sie soll in ihr Inneres einkehren (I 6, 8 p. 52, 12 f.), das äußere Auge gleichsam schließen und dafür ein anderes eintauschen und in sich erwecken, das jeder besitzt, aber nur wenige brauchen (ebd. p. 53, 1—3). Alle jene

Mittel der Anagoge, das Schöne, das sittlich Gute, die Erkenntnis, sind ebenso viele Mittel, die Seele an sich selbst zu erinnern, damit sie alles Fremde von sich abtut und sich selbst rein erblickt. Nur dem reinen Sinne erschließt sich das Wahre: sittliche Läuterung ist Vorbedingung der Philosophie. „Wie kannst du sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich zu dir selbst zurück und schau! Und wenn du dir selbst noch nicht schön vorkommst, so mache es wie der Bildhauer, der von dem, was schön werden soll, bald da bald dort etwas abmeißelt, dies und jenes glättet und säubert, bis er an der Statue ein schönes Antlitz zustande bringt. So beseitige auch du alles Unnütze, das Krumme mache gerade, das Dunkle reinige und laß es glänzen und höre nicht auf, an deinem Bilde zu meißeln, bis dir der göttliche Glanz der Tugend entgegenleuchtet, bis du die Sophrosyne erblickst, wie sie auf heiligem Grunde wandelt. Wenn du so geworden bist und dich selbst erblickst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne daß dich etwas hindert, mit dir selbst eins zu werden, ohne daß dir etwas Fremdes in deinem Innern beigemischt ist, dann bist du ganz du selbst geworden, das allein wahrhafte Licht, ein Licht, das durch keine Größe gemessen und durch keine Gestalt eingeengt wird, noch auch zu maßloser Größe ausgedehnt wird, sondern schlechthin unendlich ist, größer als jedes Maß und jede Größe[1]). Wenn du dich so erblickst und ganz Blick geworden bist, dann fasse Vertrauen zu dir selbst, denn du bedarfst keines Führers mehr. Schreite empor und unverwandten Blickes schau!“ (I 6, 9 p. 53, 9—29.) Nur auf diesem Wege in ihr eigenes Innere findet die Seele ihr Ziel. „Denn das Forschende ist die Seele. Sie muß also zuerst ihr eigenes Wesen erkennen, um beurteilen zu können, ob sie die Fähigkeit zu einer solchen Forschung besitzt, ob sie ein Auge hat, das sehen kann,

[1]) Der Begriff des Transfiniten, den man gewöhnlich erst Augustin zuschreibt (de civitate dei XII 18—19) im Gegensatz zum Infiniten hier schon deutlich bestimmt.

und ob die Forschung ihre Aufgabe ist. Denn wenn die Gegenstände der Forschung ihr fremd sind, wozu dann die Forschung? Sind sie ihr aber verwandt, dann kommt die Forschung ihr zu, und sie kann finden, wonach sie forscht." (V 1, 1 p. 142, 5—10; vgl. IV 3, 1 p. 8, 22—24.)

Indem die Seele sich zu sich selber hinwendet, wird sie Geist, und im Geist findet sie das Seiende. Das Seiende ist nicht, in welchem Sinne immer, ein Äußeres, das irgendwie von außen in die Seele gelangen könnte, sondern es liegt in der Seele selbst, im Denken. Daß das Denken zum Sein führe, ist aber kein neuer Gedanke, in ihm waren sich Stoa und Peripatos einig. Aristoteles hatte ja die logischen Formen von Urteil und Schluß ausgebildet, weil in ihnen der Begriff und damit das Wesen der Dinge zu gewinnen sei. Aber dieser Glaube an die Kraft des Syllogismus, das Sein hervorzubringen, ist in der akademischen Skepsis verloren gegangen. Die Logik, sagt Plotin, hat es mit leeren Theoremen und Regeln zu tun; mit ihr befaßt sich die Philosophie höchstens nebenher (I 3, 4 p. 22, 19—5 p. 23, 14), denn sie ist nicht ein bloßes Zusammentragen von Vordersätzen (συμφόρησις προτάσεων V 8, 4 p. 208, 4). Ihr echter Weg führt nicht durch den Beweis hindurch (V 5, 1 p. 181, 3—6; V 8, 7 p. 210, 31—211, 2). Die Dialektik, der eigentlich wertvolle Teil der Philosophie, richtet sich vielmehr unmittelbar auf die Dinge und hat gleichsam als Stoff das Seiende; sie besitzt zugleich mit den Begriffen deren Gegenstände (I 3, 5 p. 23, 2—4). Denn im Geist ist „Denken und Sein dasselbe". Diesen alten Satz des Parmenides führt Plotin mit Vorliebe an (V 9, 5 p. 221, 33—34). Der Geist braucht seinen Inhalt nicht von irgend wo anders her zu empfangen; „er hat das Denken nicht als ein fremdes, sondern denkt, was er denkt, von sich selbst, und hat, was er hat, von sich selbst. Denkt er aber von sich selbst und aus sich selbst, so ist er selbst, was er denkt" (V 9, 5 p. 221, 8—10). Darum bedarf er nicht der Vermittlung durch den Beweis, denn

er ist sich selber evident (V 5, 2 p. 183, 11—15). „Die wahrhafte Wahrheit stimmt nicht mit einem andern überein, sondern mit sich selbst, sie sagt nichts anderes aus, sondern nur sich selbst; sie ist, und was sie ist, das sagt sie auch“ (V 5, 2 p. 183, 16—18; vgl. VI 7, 34 p. 406, 25 f.; V 3, 8 p. 165, 29). „Sie befaßt alles Seiende in sich und hat es geschaffen, und alles folgt ihr, und sie ist selbst das Seiende; es ist mit ihr verbunden, und beide sind eins“ (V 8, 4 p. 207, 31—208, 2).

Die Wissenschaft hat das Seiende geschaffen (πεποίηκε τὰ ὄντα πάντα). Damit ist ein weiteres Moment bezeichnet, in dem sich nun erst ganz das Eigentümliche des plotinischen Denkens enthüllt. Plotin zuerst, soviel ich sehe, hat innerhalb der antiken Spekulation die schöpferische Natur des Geistigen mit Entschiedenheit betont. All jene so oft beredeten Ausdrücke, in denen er den Hervorgang des Vielen aus dem Einen schildert, das Ausströmen der Quelle, die dadurch doch keine Minderung erleidet, der von dem Lichte ausstrahlende Glanz usw., es sind alles nur Versuche, dies schöpferische geistige Sein zu schildern, für das ihm die griechische Sprache keine gangbaren Worte bot. Daher bei Plotin das Denken nicht ein vorhandenes Sein abbildet, sondern das Sein vorbildet, und in diesem Vorbilden es überhaupt erst bildet. So heißt es, daß „der Geist das Seiende denkt und zustande bringt (ὑφίστησιν, vgl. ὑπόστασις), und zwar wird er dies entweder anderswo (ἑτέρωθι) denken, oder in sich selbst als sich selbst. Anderswo nun ist unmöglich; wo denn? Also in sich selbst und als sich selbst“ (V 9, 5 p. 221, 16—19). „Der Geist ist das wahrhaft Seiende, nicht wie es ist, wenn er es außer sich denkt (ἄλλοθι), denn es ist weder vor ihm noch nach ihm, sondern er ist gleichsam der erste Gesetzgeber, oder vielmehr selbst das Gesetz des Seins“ (ebd. p. 221, 30—33). So entfaltet das Denken das Sein aus sich selbst; das Seiende ist nichts anderes als die Selbstentwicklung des Denkens. „Denn Erkennen ist ein Verlangen und gleichsam das Finden eines Suchenden. Was daher völlig

unterschiedslos in sich selbst verharrt, das sucht auch nichts an sich selbst; was sich aber selbst entwickelt (ἐξελίττει ἑαυτό), das dürfte auch vieles sein" (V 3, 10 p. 169, 2—5). Durch diese Selbstentwicklung wird eben das Denken zu einem Vielen, zu der Vielheit des Seienden. Sie gründet sich auf den einfachen Satz des Selbstbewußtseins: „ich bin was ich bin" oder „ich bin ich" (ebd. p. 168, 21 f.).

Aber dies ist noch nicht das letzte Wort Plotins. Die Antinomie des mystischen Bewußtseins, das sich frei weiß in der schöpferischen Erzeugung der religiösen Inhalte und sich doch im Tiefsten gebunden fühlt an das Absolute, tritt auch bei Plotin hervor. Man darf vielleicht auch an Fichte erinnern, der alle Inhalte des Wissens aus der schöpferischen Natur des Denkens herleitet, und der doch in einer notwendigen Entwicklung vom Begriffe des Ich zum Begriffe des Seins geführt wird, und im Sein schließlich den letzten Grund sowohl des Denkenden wie des Gedachten findet. Ähnlich bei Plotin, ohne daß bei ihm ein zeitlicher Wandel anzunehmen wäre. Das Sein, das durch das Denken zustande kommt, ist nicht ein bloßes Produkt des Denkens. Es ist ja eins mit dem Denken; es ist ebensowohl Denken wie das Denken Sein. Das Denken kann daher ebensowohl als sein Erzeugnis angesehen werden, da beide in einem einheitlichen Akte zustande kommen. So heißt es nun auch, daß das Gedachte vor dem Denken sein muß (V 9, 7 p. 223, 27 f.). „Wenn nun der Geist früher als das Seiende gedacht würde, müßte man sagen, daß der Geist durch sein Wirken und Denken das Seiende vollende und erzeuge; da aber das Seiende notwendig vor dem Geist gedacht wird, muß man annehmen, daß das Seiende in dem Denkenden liegt, und daß das Wirken und das Denken dem Seienden zukommt, wie dem Feuer die Wirksamkeit des Feuers, damit es den Geist, der einer ist, als sein eigenes Wirken in sich habe. Auch das Seiende ist Wirken, ein Wirken also kommt ihnen beiden zu, oder vielmehr beide sind eins" (V 9, 8 p. 224,

6—15). „Jedes einzelne (in der intelligibeln Welt) ist Geist und Seiendes, und das Ganze ganz Geist und ganz Seiendes. Der Geist bringt gemäß seinem Denken das Seiende zustande, das Seiende gibt durch sein Gedachtwerden dem Geiste das Denken und das Sein“ (V 1, 4 p. 145, 16—19). Deshalb wandelt sich die Seele, wenn sie sich schauend ganz in sich selbst versenkt, aus einem Schauenden in ein Geschautes. „Wer sich überzeugt hat, daß er sich in einen lobenswerten Gegenstand versenkt, muß sich selbst ganz in sein Inneres geben, und anstatt zu schauen, selbst Anschauung eines anderen Schauenden werden“ (V 8, 11 p. 215, 9—12).

Eingehend wird dies doppelseitige Verhältnis von Denken und Sein noch einmal in dem Kapitel VI 6, 6 erörtert. „Erstens muß man begreifen, daß die Wesenheit der Begriffe nicht ein Produkt des Denkenden ist, der jeden Begriff gedacht hat, sodann, daß er durch das Denken selbst nicht das Dasein (ὑπόστασις) derselben zustande bringt. Denn nicht weil einer denkt, was Gerechtigkeit ist, entsteht Gerechtigkeit, noch weil einer denkt, was Bewegung ist, kommt Bewegung zustande. Das würde zu dem Widerspruch führen, daß dieser Gedanke sowohl später wäre als der gedachte Gegenstand, als auch wieder früher, wenn der Gegenstand durch das Denken erst zustande kommen soll. Und es wäre ungereimt, wenn danach die Gerechtigkeit gewissermaßen nichts weiter wäre als ihre Definition. Denn was ist das Denken der Gerechtigkeit oder der Bewegung anders als das Auffassen ihres Wesens? Das hieße also, den Begriff eines Gegenstandes auffassen, der nicht existiert, was eben ungereimt ist. Wenn es aber heißt, daß im Gebiete des Immateriellen das Wissen mit seinem Gegenstand identisch ist, so muß man das folgendermaßen verstehen: nicht das Wissen ist der Gegenstand, noch die Rede (Logos), welche den Gegenstand betrachtet, ist der Gegenstand selbst, sondern umgekehrt, der immaterielle Gegenstand ist das Gedachte und das Denken zugleich, nicht als Rede von dem

Gegenstand oder als äußeres Ergreifen desselben (λόγος-ἐπιβολή, beide Begriffe sollen das Vermittelte, das von außen an den Gegenstand Herangehen bezeichnen), sondern der intelligible Gegenstand selber ist nichts anderes als Geist und Wissen. Denn das Wissen ist nicht im Hinblick auf sich selbst, sondern der Gegenstand macht es dort zu einem beharrenden, nicht wie das Wissen von einem sinnlichen Gegenstand von diesem verschieden ist, sondern zu dem wahren Wissen, das nicht ein Bild des Gegenstandes ist, sondern der Gegenstand selbst. Demnach bringt nicht das Denken der Bewegung die Selbstbewegung hervor, sondern die Selbstbewegung bringt das Denken hervor, also sie sich selbst als Bewegung und als Denken" (p. 353, 10—354, 4).

Dieser Gegensatz bedarf der Vermittlung. Die Doppelheit von Denken und Sein muß sich zusammenschließen in einem Ersten, Einen, das Plotin als die oberste Hypostase über Seele und Geist erhöht. Da alle Bestimmungen nur in dem Gebiete des Denkens und Seins Gültigkeit haben, muß es, als über Denken und Sein erhaben, jeder sinnlich oder begrifflich zu fassenden Bestimmung entbehren. Mit diesem häufig von ihm ausgeführten Gedanken der Bestimmungslosigkeit des Ersten reiht sich Plotin nur der allgemeinen, den Ausgang der antiken Spekulation beherrschenden Bewegung ein, die sich vor allem auch in der christlichen Philosophie verfolgen läßt. Auch hier will man den Einwänden der Skepsis sich entziehen, die in der Kritik des stoischen Gottesbegriffs die Unmöglichkeit aufgewiesen hatte, das Absolute, und wäre es mit den höchsten Begriffen, zu bestimmen [1]). In diesem Gedanken der Bestimmungslosigkeit des Ersten, der meist ganz einseitig in den Vordergrund geschoben wird, liegt nicht das Eigentümliche der plotinischen Lehre.

Vielmehr soll in dem Ersten jenes in dem Geiste hervorgetretene Wechselverhältnis von Denken und Sein vermittelt

[1]) Vgl. meine Geschichte der griechischen Ethik II S. 383 f.

werden. Die Gegensätze sollen sich zur Einheit zusammenschließen. So findet der alte, seit Heraklit die griechische Spekulation beherrschende Gedanke von der Einheit der Gegensätze durch Plotin eine Erneuerung. Nur in ihm kann die Bestimmungslosigkeit doch bestimmt werden, indem eben die als Gegensätze auseinander getretenen Bestimmungen hier zusammenfallen. Eine ganze Reihe solcher Gegenbegriffe werden in Plotins Schriften von dem Ersten ausgesagt. Die wichtigsten aber dürften wohl folgende sein. Als über aller Bestimmung und damit Vielheit erhaben, ist es das Eine; als der unerschöpfliche Grund alles Seienden aber ist es zugleich unendlich (z. B. V 8, 9 p. 212, 24f.). Als die Voraussetzung alles Seins ist es die absolute Möglichkeit, als seine Vollendung zugleich die höchste Wirklichkeit (Dynamis und Energeia häufig wechselnd auf das Erste angewandt, z. B. V 5, 10 p. 191, 4; VI 8, 9 p. 426, 16 und 7 p. 424, 1). Es kann zwar nicht selbst als notwendig bezeichnet werden, aber aus ihm stammt die Notwendigkeit und es ist, was es sein muß (VI 8, 9 p. 425, 14—20). Zugleich aber ist es, als nur durch sich selbst bestimmt, absolute Freiheit (VI 8, 7).

Dies sind die wichtigsten Gegensätze, welche sich in dem Ersten zusammenschließen; nur die wichtigsten, denn grundsätzlich sind alle Gegensätze in ihm aufgehoben. Ist doch dies Verhältnis nur ein Ausdruck der Überwindung des tiefsten Gegensatzes, der alle anderen erst hervortreten läßt, des Gegensatzes von Denken und Sein. Die tiefste Deutung des Ersten, welche der plotinischen Lehre ihre eigentümlichste Prägung gibt, empfängt sie aus der Überwindung des Gegensatzes zwischen dem Denken, welches das Seiende zustande bringt, und dem Seienden, dessen Erzeugnis das Denken ist. Er löst sich auf in dem Gedanken der reinen, an keine Substanz gebundenen Aktualität. Schon an einer der zuvor angeführten Stellen beantwortet Plotin die Frage, ob das Denken vor dem Seienden oder das Seiende vor dem Denken anzunehmen sei, dahin, daß auch das Seiende Wirken (Energeia), beide also

ein Wirken sind (V 9, 8 p. 224, 13 f.). Man hat diese Lehre von der substratlosen Aktualität Plotin absprechen wollen, obwohl sein Gedanke von dem geistigen Weltengrund erst in ihr seine volle Ausprägung empfängt. Gewiß ist zuzugeben, daß Plotin mit der Sprache ringt, um ihr diesen Sinn abzugewinnen, der sich nun einmal so schwer in unsere, an dem Sinnlichen befestigten Worte kleiden läßt. Ist es doch dem neueren Philosophen, der solche Gedanken am entschiedensten wieder aufgenommen hat, ist es doch Fichte nicht anders ergangen. Über den Sinn ihrer Lehre, über ihre Absicht, kann aber meines Erachtens bei beiden Männern ein Zweifel nicht wohl bestehen.

Plotin bedient sich verschiedener Ausdrücke für diesen Gedanken. Zunächst nennt er das Erste Dynamis, worunter er aber nicht die leere Möglichkeit, sondern die wirkende Kraft versteht. Dieser schon gelegentlich bei Aristoteles angedeutete Sinn[1]) tritt hier ganz in den Mittelpunkt und bereitet den modernen metaphysischen Kraftbegriff vor. Er nennt es „die ihrer selbst wahrhaft mächtige Kraft, die das ist, was sie will“ (VI 8, 9 p. 426, 16 f.); „es ist ganz Kraft, ins Unendliche reichende und vermögende Kraft“ (V 8, 9 p. 212, 24 f.), „eine wunderbare“ (II 9, 8 p. 142, 31 f.), „unermeßliche Kraft“ (V 3, 16 p. 175, 2 f.).

Ferner muß Plotin der Begriff des Willens zum Ausdruck seiner Lehre von dem tätigen Weltengrund dienen. Er ist der erste metaphysische Voluntarist. So heist es: „Es ist nicht möglich, das Erste zu fassen, ohne daß es selbst sein will, was es ist; es fällt mit sich selbst zusammen, indem es selbst sein will und das ist, was es will. Sein Wille (θέλησις) und es selbst sind eins“ (VI 8, 13 p. 430, 31—34). „In Wahrheit ist die Natur des Guten (sc. Ersten) das Wollen seiner selbst“ (ebd. p. 431, 7 f.). „Wille (βούλησις) und Wesen und Wollen (θέλειν) muß man als eines fassen, und das Wollen durch sich selbst muß ihm notwendig auch

[1]) Vgl. Aristoteles, Metaphysik Δ 12 Θ 1—6 über die verschiedenen Bedeutungen von Dynamis.

das Sein durch sich selbst verschaffen" (ebd. p. 431, 23—25); „es ist also nicht das, was es durch Zufall wurde, sondern was es selbst wollte" (ebd. p. 431, 28 f.; vgl. 16 p. 434, 34 f.). Dieser Wille ist nicht an einer Substanz, so daß er ihr als ihre Eigenschaft zukäme; dann gäbe es ja noch etwas, das über ihn hinausläge. „Der Wille ist in der Substanz; er ist also nichts von der Substanz Verschiedenes. — Alles ist hier Wille, und es ist nichts darin, was nicht will. Folglich gibt es auch nichts vor dem Willen, und der Wille ist also zuerst selbst" (ebd. 21, p, 440, 5—9).

Am klarsten spricht Plotin endlich das Wesen des Ersten aus, wenn er es als reines Tun, reine an keine Substanz gebundene Aktualität bestimmt. Seine Äußerungen sind hier so deutlich, daß sie überhaupt nicht mißverstanden werden können. Das Erste ist ihm „absolutes Schaffen" (ποίησις) (VI 8, 20 p. 438. 26 f.), ‚Schaffen seiner selbst' (ebd. 21 p. 439, 34). „Das Sein ist hier eins mit dem Schaffen und dem ewigen Zeugen" (ebd. 20 p. 439, 15). Sein Dasein (ὑπόστασις) ist Wirken (ἐνέργεια) (ebd. 7 p. 424, 1), „ein Wirken, das nicht an eine Substanz gebunden, sondern reine Freiheit ist" (ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα ebd. 20 p. 439, 5 f.).

Diesen Gedanken des reinen, frei aus sich selbst quellenden geistigen Lebens stellt Plotin dem Materialismus seiner Zeit entgegen, ebenso wie Fichte im Gegensatz zu dem auf ein substantielles Sein gehenden Dogmatismus der Aufklärung die reine Aktualität behauptet. Die Ähnlichkeit beider Denker ließe sich überhaupt auf ziemlich weite Strecken verfolgen; es ist kein Zufall, daß ein Jünger Fichtes Plotin nach langer Vergessenheit wieder entdeckte[1]). Für die plotinische Weise, im Auf- und Abstieg die Gedanken zu entwickeln, wüßte ich in der ganzen philosophischen Literatur keine verwandtere Erscheinung als Fichtes Verfahren in den Darstellungen seiner Wissenschafts-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über Plotin und die Romantik in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum Bd. 35, 1915, S. 658 f.

lehre. Vielfach bedient er sich jener Ausdrücke. Auch die beständige Wiederholung der gleichen, nach gleicher Methode und nur in verschiedener Einkleidung entwickelten Gedanken bei Plotin hat seine größte Ähnlichkeit mit den immer erneuten Versuchen Fichtes, den bleibenden Grundgedanken seiner Lehre von immer neuen Seiten her zur Darstellung zu bringen. Ein ins Sinnliche versunkenes und die Materie für das wahre Sein nehmendes Geschlecht aufzurütteln und ihm ein höheres, männlicheres Ziel zu weisen, darin sahen beide die Aufgabe ihres Lebens. Die Kraft hierzu fanden sie, indem sie in ihrem Denken über jedes beharrende Sein hinausgingen und den Quell alles Seienden in dem reinen Tun, dem aus sich selbst hervorströmenden Leben entdeckten.

Wer in dies Leben eintaucht, dem versinkt das Sinnliche, und er wird durchleuchtet von innerem Licht. Auch Plotin gibt eine „Anweisung zum seligen Leben", und er schildert es mit Worten, die beinahe aus Fichtes Munde stammen könnten: „Dann darf man der göttlichen Schau vertrauen, wenn die Seele plötzlich Licht empfangen hat. Denn dies kommt von Gott und ist er selbst. Und dann darf man an seine Gegenwart glauben, wenn er wie ein Gott in das Haus des Beters tritt und es erleuchtet. Erscheint er nicht, so bleibt es dunkel. So ist auch die Seele ohne Licht, solange sie ohne Gott ist. Erleuchtet aber besitzt sie, was sie suchte. Und das ist das wahre Ziel für die Seele, jenes Licht zu ergreifen und mit ihm selbst es selbst zu schauen; nicht ein anderes Licht durch ein anderes, sondern es selbst, durch das die Seele schaut. Denn das gleiche Licht, durch das sie erleuchtet wurde, soll sie schauen, wie man auch die Sonne nur durch ihr eigenes Licht erblickt" (V 3, 17 p. 177, 6—16)[1]).

[1]) Weitere ähnliche Stellen bei H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos S. 82 ff.